تعیّنات کا یکے بعد دیگرے پیدا ہونا اور غایب ہو جانا اور ایسا نہیں ہوتا کہ خود جوہر کے عدم کے بعد اُس کا وجود یا وجود کے بعد اُس کا عدم واقع ہوتا ہو بالفاظ دیگر خود جوہر نہ پیدا ہوتا ہی اور نہ غایب ہوتا ہی۔ اس قضیے کو ہم اِن الفاظ میں بھی بیان کر سکتے تھے دو مظاہر کا بدلنا یعنی یکے بعد دیگرے واقع ہونا (جوہر کا) صرف ایک تغیّر ہی۔ اِس لیے کہ جوہر کا پیدا ہونا یا غایب ہونا، اُس کا تغیّر نہیں کہلائے گا۔ تغیّر کے لیے تو یہ ضروری ہی کہ ایک ہی موضوع مختلف تعیّنات کے ساتھ موجود ہو یعنی وجودِ مستقل رکھتا ہو"۔ اِس تنبیہہ کے بعد ہم ثبوت کی طرف آتے ہیں۔

میں یہ ادراک کرتا ہوں کہ مظاہر ایک دوسرے کے بعد واقع ہوتے ہیں یعنی اشیا کی جو حالت ایک وقت میں ہی وہ اُس سے پہلے کی حالت سے مختلف ہی۔ پس میں دو ادراکات کو زمانے میں مربوط کرتا ہوں۔ یہ ربط محض حس یا مشاہدے کا کام نہیں بلکہ تخیّل کی ایک قوّتِ ترکیب کا عمل ہی جو داخلی حِس کا علاقۂ زمانی کے لحاظ سے تعیّن کرتا ہی مگر یہ عمل مذکورہ بالا حالات کو دو طرح سے مربوط کر سکتا ہی یعنی اُن میں سے ہر ایک کو زمانے کے لحاظ سے مؤخّر یا مقدّم قرار دے سکتا ہی اس لیے کہ خود زمانے کا ادراک نہیں کیا جا سکتا اور اُس کے لحاظ سے معروض میں تجربی طور پر اس کا تعیّن نہیں کیا جا سکتا کہ کون چیز پہلے واقع ہوئی اور کون بعد میں۔ پس مجھے صرف یہ شعور ہوتا ہی کہ میرا تخیّل ایک حالت کو مقدّم اور ایک حالت کو مؤخّر قرار دیتا ہی۔ اس کا شعور نہیں ہوتا کہ خود معروض میں ایک

حالت دوسری سے متقدّم ہو بالفاظ دیگر صرف حِسّی ادراک کے ذریعے سے یکے بعد دیگرے واقع ہونے والے مظاہر کی معروضی نسبت متعیّن نہیں کی جا سکتی۔ اِسے معلوم کرنے کرنے کے لیے دونوں حالتوں کے تعلّق کا تصوّر اس طرح کرنا کرنا چاہیے جس سے وجوبی طور پر یہ متعیّن ہو جائے کہ دونوں میں سے کِس کو متقدّم اور کِس کو موخّر قرار دینا چاہیے مگر وہ تصوّر جس میں ترکیبی وحدت کا وجوب پایا جاتا ہو تجربی نہیں ہو سکتا بلکہ اُس کا عقلی تصوّر ہونا ضروری ہو اور وہ یہاں علّت و معلول کی نسبت کا تصوّر ہو جن میں سے اوّل الذکر زمانے کے اندر آخر الذکر کا بحیثیت مسبّب کے تعیّن کرتی ہو مگر اس طرح نہیں کہ یہ عمل محض ہمارے تخیل میں واقع ہوتا ہو (کُل مظاہر میں اس کا حِسّی ادراک نہ کیا جا سکتا ہو) پس صرف اسی ذریعے سے کہ ہم مظاہر کی توالی یعنی کُل تغیرات کو قانونِ علّیت کے تحت میں لائیں خود تجربہ یعنی مظاہر کا تجربی علم ممکن ہو۔ بالفاظ دیگر خود مظاہر بحیثیت معروضات تجربہ کے صرف اسی قانون کے مطابق ممکن ہیں۔

کثرتِ مظاہر کا حِسّی ادراک ہمیشہ متوالی ہوتا ہو۔ اجزا کے ادراکات یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ آیا خود معروض میں بھی یہ توالی واقع ہوتی ہو ایک جُداگانہ غور طلب مسئلہ ہو جو پہلے میں شامل نہیں ہو۔ یوں تو ہم ادراک کو جہاں تک کہ ہمیں اُس کا شعور ہوتا ہو، معروض کہتے ہیں۔

مگر جب یہ لفظ مظاہر کے لیے اِس طرح استعمال نہ کیا جائے کہ وہ (بحیثیت ہمارے ادراکات کے) خود معروض ہیں بلکہ اس طرح کہ وہ ایک معروض پر دلالت کرتے ہیں تو پھر اس کا کیا مفہوم ہو؟ یہ سوال زیادہ دقّتِ نظر کا محتاج ہو۔ جہاں تک کہ مظاہر بحیثیت ادراکات کے ہمارے شعور کے معروضات ہیں، اُن میں اور حسّی ادراک میں یعنی ترکیبِ تخیّل کے اندر لیے جانے میں کوئی فرق نہیں ہو اور ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کثرتِ مظاہر ہمارے ذہن میں ہمیشہ یکے بعد دیگرے پیدا ہوتی ہو۔ اگر مظاہر اشیائے حقیقی ہوتے تو کوئی شخص اُن کے ادراکات کی توالی سے یہ اندازہ نہ کر سکتا کہ وہ معروض کے اندر کس طریقے سے مربوط ہیں اس لیے کہ ہم تو صرف اپنے ادراکات کا شعور رکھتے ہیں۔ یہ امر کہ اشیائے حقیقی (قطع نظر اُن ادراکات کے جن سے کہ وہ ہم کو متاثر کرتے ہیں) کیا ہیں، ہمارے دائرۂ عمل سے بالکل خارج ہو۔ یہ ماننے کے بعد کہ مظاہر اشیائے حقیقی نہیں ہیں مگر ان کے سوا کوئی چیز ہمارے علم میں نہیں دی جا سکتی۔ ہمیں یہ دکھانا ہو کہ خود کثرتِ مظاہر میں کون سا علاقۂ زمانی پایا جاتا ہو درآنحالیکہ اُن کا حسّی ادراک ہمیشہ متوالی ہوتا ہو۔ مثلاً ایک گھر جو میرے سامنے ہو اُس کے مظہر کا ادراک متوالی ہو۔ اب یہ سوال ہو کہ آیا خود اس گھر کے اجزا میں بھی توالی پائی جاتی ہو۔ ظاہر ہو کہ اِسے کوئی تسلیم نہیں کرے گا۔ جب میں معروض کے تصوّر کو فوق تجربی معنی میں استعمال کروں تو یہ گھر کوئی شی حقیقی نہیں

بلکہ صرف ایک مظہر ہو جس کا فوق تجربی معروض نامعلوم ہو
تو پھر اِس سوال کا کیا مفہوم ہوُا کہ خود مظہر کے (جو کوئی شئے
حقیقی نہیں ہو) اجزا میں کیا علاقہ پایا جاتا ہو؟ اصل میں
یہاں متوالی حِس کے مشمول کو ادراک کیا گیا ہو اور اِس مظہر
کو جو دیا ہوُا ہو گو وہ خود اُن ہی ادراکات کا مجموعہ ہو، معروض قرار
دیا گیا ہو جس کے ساتھ میرے تصوّر کا جو میں نے حِسّی ادراکات
سے اخذ کیا ہو، مطابقت رکھنا ضروری ہو۔ تھوڑا غور کرنے
سے یہ بات سمجھ میں آجاتی ہو۔ چونکہ حق علم اور معروضِ علم
کی مطابقت کا نام ہو اِس لیے ہم یہاں صرف تجربی حق کی صوری
شرائط پوری ہونے کا مطالبہ کر سکتے ہیں اور مظہر صرف اُسی وقت
حِسّی ادراکات کے مقابلے میں اُن سے مختلف معروض سمجھا
جا سکتا ہو جب وہ ایک ایسے قاعدے کے تحت میں ہو جو
اُسے اور سب ادراکات سے تمیز کرتا ہو اور اُس کے اجزا
میں ایک خاص ربط کو لازمی قرار دیتا ہو۔ مظہر میں وُہ چیز
جو ادراک کے اِس لازمی قاعدے کی شرائط پوری کرتی ہو،
معروض ہو۔

اب ہم اپنے اصل مقصد پر آتے ہیں۔ کسی چیز کا واقع
ہونا یعنی ایک ایسی حالت کا واقع ہونا جو پہلے نہیں تھی، حِسّی
طور پر اُس وقت تک ادراک نہیں کیا جا سکتا جب تک اس
سے پہلے کوئی ایسا مظہر نہ ہو جس میں یہ حالت نہیں پائی
جاتی تھی اس لیے کہ کوئی ایسا واقعہ جو اس زمانے کے بعد واقع ہو

یا ایک ایسی حالت کا پیدا ہونا جس سے پہلے اور کوئی حالت نہیں تھی، اسی طرح ناقابلِ ادراک ہے جس طرح خود خالی زمانہ۔ پس ہر واقعے کی حِسّ ایک ایسا ادراک ہے جو ایک اور واقعے کے بعد ہوتا ہے مگر یہ بات تو ہر ترکیب حِس میں پائی جاتی ہے جیسا کہ ہم اوپر ایک گھر کے منظر کے متعلق بتا چکے ہیں۔ اِس لیے صرف توالی کی بنا پر یہ ادراک دوسرے ادراکات سے ممیز نہیں کیا جا سکتا لیکن اسی کے ساتھ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اگر کسی منظر میں جو ایک واقعے پر مشتمل ہو ادراک کی مقدم حالت کو ا اور موخر حالت کو ب کہا جائے تو ہمارے ادراک میں ب ہمیشہ ا کے بعد آتی ہے اور ا۔ ب کے بعد نہیں بلکہ ہمیشہ پہلے آتا ہے۔ مثلاً میں ایک جہاز کو دریا کے بہاؤ کے رُخ پر چلتے ہوئے دیکھتا ہوں۔ مجھے جہاز کے اُس مقام کا ادراک جو دھارے میں اوپر کی طرف ہے پہلے ہوتا ہے اور اس مقام کا جو نیچے کی طرف ہے بعد میں ہوتا ہے اور یہ ناممکن ہے کہ میری حس میں جہاز پہلے دریا کے دھارے میں نیچے کی طرف اور پھر اُوپر کی طرف ادراک کیا جائے۔ اوپر کی مثال میں میرا گھر کا ادراک چھت سے شروع ہو کر فرش پر بھی ختم ہو سکتا تھا۔ اور فرش سے شروع ہو کر چھت پر بھی۔ اسی طرح میں اِس تجربی مشاہدے کے اجزا کا ادراک دائیں طرف سے بھی شروع کر سکتا تھا اور بائیں طرف سے بھی۔ غرض اِن ادراکات کے سلسلے میں کوئی معیّنہ ترتیب نہیں تھی جس کی

وجہ سے یہ ضروری ہوتا کہ میں مظہر کے اجزا کو تجربے میں مربوط کرنے کے لیے اپنا ادراک فلاں نقطے سے شروع کروں لیکن واقعات کے ادراک میں یہ قاعدہ ہر جگہ پایا جاتا ہے۔ اور وہ مظہر کا علم حاصل کرنے میں حِسّی ادراکات کی ایک خاص ترتیب کو وجوبی قرار دیتا ہے۔

پس ہمیں ادراک کے موضوعی سلسلے کو مظاہر کے معروضی سلسلے سے اخذ کرنا پڑے گا اس لیے کہ موضوعی سلسلہ بالکل غیر معیّن ہے اور ایک مظہر اور دوسرے مظہر میں تمیز نہیں کرسکتا محض اس کے ذریعے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ معروض کے اجزا میں کس طرح کا ربط ہے اس لیے کہ اس کا کوئی معینہ اصول نہیں پس معروضی سلسلہ کثرت مظاہر کی اس ترتیب پر مشتمل ہوگا جس کی رُو سے ایک واقعے کا ادراک ایک مقررہ قاعدے کے مطابق دوسرے واقعے کے ادراک کے بعد ہوتا ہے، صرف اسی کی بنا پر ہمیں نہ صرف اپنے ادراک بلکہ خود مظہر کے متعلق یہ کہنے کا حق ہوتا ہے کہ اس میں ایک خاص ترتیب پائی جاتی ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ ہم اپنے ادراک میں اس کی کوئی اور ترتیب قایم ہی نہیں کرسکتے

پس اُس چیز میں جو کسی واقعے سے متقدّم ہو ایک ایسے قاعدے کی شرط موجود ہونی چاہیے جس کی رُو سے یہ واقعہ ہمیشہ اور وجوبی طور پر وقوع میں آئے مگر ہم یہ نہیں کرسکتے کہ اس واقعے سے اُس چیز کا جو اس سے متقدّم تھی (ادراک کے ذریعے

تعیّن کریں اس لیے کہ کوئی مظہر موخر نقطۂ زمانہ سے مقدم نقطے کو واپس نہیں جاتا البتہ ایک غیر معیّن مقدم نقطے کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ بہ خلاف اس کے ایک دیے ہوئے زمانے کے بعد دوسرے معیّن زمانے کا آنا وجوبی ہے۔ چونکہ اس موخّر زمانے میں ایک چیز موجود ہے اس لیے ضروری ہے کہ ہم اسے کسی نہ کسی مقدم مظہر سے منسوب کریں جس کے بعد وہ ایک قاعدے کے مطابق یعنی وجوبی طور پر ظہور میں آتی ہے۔ پس واقعہ بحیثیت ایک متعیّن چیز کے کسی نہ کسی مقدم شرط کی طرف یقینی اشارہ کرتا ہے مگر یہ شرط اس واقعے کا قطعی تعیّن کرتی ہے۔ فرض کیجیے کہ ایک واقعے سے پہلے کوئی چیز ایسی نہ ہوتی جس کے بعد اس واقعے کا ہونا کسی قاعدے کے مطابق ضروری ہوتا تو پھر کُل ادراکات کی ترکیب صرف ہمارے ذہن میں یعنی موضوعی ہوتی اور معروضی طور پر اس کا تعیّن نہ کیا جا سکتا کہ اصل میں کون سا ادراک مقدم اور کون سا موخّر ہے۔ اس صورت میں ہمارے پاس صرف ادراکات کا ایک غیر مُرتب مجموعہ ہوتا جو کسی معروض کی طرف منسوب نہ کیا جا سکتا کیوں کہ اس کا سلسلہ ایک سا ہوتا اور مظہر میں کوئی چیز تعیّن کرنے والی نہ ہوتی جس کی بنا پر کوئی خاص ترتیب معروضی طور پر لازمی قرار دی جا سکے۔ پس ہم یہ نہ کہہ سکتے کہ خود مظہر کے اندر ایک حالت دوسری حالت کے بعد واقع ہوتی ہے بلکہ صرف یہی کہتے کہ ہمارا ایک ادراک دوسرے ادراک

کے بعد واقع ہوتا ہی۔ ظاہر ہی کہ یہ صرف ایک موضوعی چیز ہی اور اِس کے کِسی معروض کا تعیّن نہیں کیا جا سکتا یعنی کِسی شئ کا (مظہر کی حیثیت سے بھی) علم حاصِل نہیں ہو سکتا۔

پس جب ہمیں کِسی واقعے کا تجربی عِلم ہوتا ہی تو ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ اس سے پہلے کوئی اور چیز تھی جس کے بعد اس واقعے کا ہونا ایک مقرّرہ قاعدے کے مطابق ضروری ہی کیوں کہ اس کے بغیر ہم معروض کے متعلّق یہ نہیں کہ سکتے تھے کہ یہ فلاں چیز کے بعد وقوع میں آیا ہی اس لیے کہ محض اس ترتیب کی بنا پر جو ہمارے ادراک میں ہی ہمیں خود معروض کے اندر کوئی ترتیب ماننے کا حق نہیں ہی جب تک کِسی قاعدے کے مطابق یہ ترتیب کسی متقدم چیز کی نسبت سے متعیّن نہ کی جائے۔ لہٰذا جب ہم اپنی موضوعی ترکیبِ حس کو معروضی قرار دیتے ہیں تو ہمیشہ ایک ایسا قاعدہ مدِّ نظر ہوتا ہی جس کے مطابق مظاہر اپنی ترتیبِ وقوع میں کِسی متقدّم مظہر کی نسبت سے متعیّن کیے گئے ہوں اور صرف اسی شرط کی بنا پر کسی واقعے کا تجربی علم ممکن ہی۔

بہ ظاہر یہ بات اُن سب نظریات کے منافی ہی جو اب تک ہماری قوّتِ فہم کے استعمال کے متعلّق قایم کیے گئے ہیں۔ اِن نظریات کی رُو سے بہت سے واقعات کو مقدم مظاہر کے بعد واقع ہوتے ہوئے دیکھ کر اور اُن کا مقابلہ کرکے ہم نے یہ

قاعدہ اخذ کیا ہو کہ فلاں واقعات ہمیشہ فلاں مظاہر کے بعد واقع ہوتے ہیں اور اسی کی بنا پر علّت کا تصوّر قایم کیا گیا ہو۔ اگر یہ صورت ہوتی تو علت کا تصوّر محض تجربی ہوتا اور یہ قاعدہ کہ ہر واقعے کی ایک علت ہوتی ہو اُسی حد تک اتفاقی ہوتا جتنا کہ خود تجربہ ہوتا ہو۔ اس کی عمومیت اور وجوبیت محض فرضی ہوتی اور حقیقی کلّی استناد نہ رکھتی اس لیے کہ وُہ بدیہی نہیں بلکہ استقرا پر مبنی ہوتی۔ اصل میں اس تصوّر کا بھی وہی حال ہو جو اور خالص بدیہی تصوّرات (مثلاً مکان و زمان) کا۔ ہم انھیں تجربے سے بحیثیت واضح تصوّرات کے اخذ کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ خود ہم نے انھیں تجربے کے اندر داخل کیا تھا اور ان ہی کے ذریعے سے تجربہ وجود میں آیا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس سلسلہ واقعات کا تعیّن کرنے والے قاعدے کے تصوّر میں، تصوّرِ علّت کی حیثیت سے منطقی وضاحت اُسی وقت پیدا ہوتی ہو جب ہم اُسے تجربے میں استعمال کرتے ہیں لیکن خود تجربہ اس پر مبنی ہو کہ اس قاعدے کو مظاہر کی زمانی وحدت ترکیبی کی ایک شرطِ لازم کی حیثیت سے پیشِ نظر رکھا جائے پس یہ ایک بدیہی اور قبل تجربی قاعدہ ہو۔

اب ایک مثال کے ذریعے یہ ثابت کرنے کی ضرورت ہو کہ ہم خود تجربے میں یہ کبھی نہیں کرتے کہ (کسی نئے واقعے کے) ترتیب وقوع کو معروض کی طرف منسوب کریں اور اُسے اپنے ادراک کی موضوعی ترتیبِ وقوع سے تمیز کریں

جب تک کہ ایک ایسا قاعدہ موجود نہ ہو جو ہمیں ادراکات کو کسی خاص ترتیب سے مشاہدہ کرنے پر مجبور کرے۔ اصل میں اسی مجبوری کی بنا پر معروض کے اندر کسی ترتیب وقوع کا تصوّر ممکن ہے۔

ہم اپنے ذہن میں بعض ادراکات رکھتے ہیں اور اُن کا شعور بھی رکھتے ہیں لیکن یہ شعور کتنا ہی وسیع اور صحیح اور معیّن کیوں نہ ہو پھر بھی یہ صرف ہمارے ادراکات، یعنی کسی خاص ادراکِ زمانی کی نسبت سے ہمارے نفس کے تعیّنات ہی رہیں گے۔ آخر یہ کیوں کر ہوتا ہے کہ ہم اِن ادراکات کا ایک معروض قرار دیتے ہیں یعنی اُن کے موضوعی وجود کے علاوہ اُن کی طرف ایک معروضی وجود بھی منسوب کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ معروضیت کسی اور ادراک (یعنی ادراکِ معروض) کی نسبت پر مشتمل نہیں ہو سکتی۔ اِس لیے کہ پھر یہی سوال پیدا ہوگا کہ یہ دوسرا ادراک کیوں کر اپنے دائرے سے آگے بڑھ جاتا ہے اور اِس موضوعی حقیقت کے علاوہ جو وہ ہماری کیفیتِ نفس کی حیثیت سے رکھتا ہے، معروضی حیثیت بھی حاصل کر لیتا ہے۔ جب ہم اِس بات پر غور کرتے ہیں کہ معروض کی طرف منسوب کرنے سے ہمارے ادراکات میں کون سی نئی بات پیدا ہو جاتی ہے اور اُنھیں کیا اہمیت حاصل ہو جاتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ صرف اتنا فرق ہوتا ہے کہ ادراکات کے ربط میں ایک طرح کی وجوبیت پیدا ہو جاتی ہے

اور وہ ایک قاعدے کے تحت میں آجاتے ہیں یعنی صرف
اسی بنا پر کہ ہمارے ادراکات میں علاقۂ زمانی کے لحاظ سے
ایک خاص ترتیب وجوبی طور پر پائی جائے اُنھیں معروضی
حقیقت حاصل ہوتی ہی۔

مظاہر کی ترکیب میں ادراکات ہمیشہ ایک دوسرے کے
بعد آتے ہیں اس سے کسی معروض کا ادراک نہیں ہوتا
کیوں کہ اِس توالی سے جو ہر عمل ادراک میں مشترک ہو ایک
دوسرے میں تمیز نہیں کی جاسکتی لیکن جب میں یہ ادراک کرتا ہوں
یا پہلے سے فرض کر لیتا ہوں کہ اِس توالی میں موخر حالت متقدم
حالت سے ایک خاص نسبت رکھتی ہو یعنی ایک مقرّرہ قاعدے
کے مطابق اس کے بعد وجود میں آتی ہو تو ایک واقعے کا ادراک
ہوتا ہو یعنی میں ایک معروض کا علم حاصل کرتا ہوں جسے میں
زمانے میں ایک خاص جگہ دینے پر مجبور ہوں کیوں کہ متقدم حالات
کی بنا پر اُسے اس کے سوا کوئی اور جگہ دی ہی نہیں جا سکتی۔
پس جب میں کسی واقعے کا ادراک کرتا ہوں تو اُس میں ایک
تو یہ بات شامل ہو کہ اِس سے پہلے کوئی دوسری حالت تھی
کیوں کہ اسی کی نسبت سے موجودہ مظہر کا علاقہ زمانی متعیّن
ہوتا ہو یعنی اِس کا ایک متقدم زمانے کے بعد جس میں وہ موجود
نہیں تھا، وجود میں آنا۔ مگر یہ معیّنہ علاقۂ زمانی اس مظہر کو
اسی طرح حاصل ہوتا ہو کہ متقدم حالت میں کوئی ایسی شرط
مانی جائے جس کی بنا پر یہ واقعہ ایک مقرّرہ قاعدے کے

مطابق ہمیشہ ظہور میں آتا ہو۔ پس ہم اِس سلسلے کو اُلٹ کر موخر واقعے کو متقدّم نہیں کر سکتے دوسرے جب متقدّم حالت دی ہوئی ہو تو اِس کے بعد یہ خاص واقعہ ناگزیر اور وجوبی طور پر ظہور میں آتا ہو۔ اِس طرح ہمارے ادراکات میں ایک ترکیب پیدا ہوجاتی ہو جس میں موجودہ واقعہ کسی متقدم حالت کا پتہ دیتا ہو یہ متقدّم حالت دیے ہوئے واقعے کی بنا پر معیّن نہیں کی جا سکتی مگر خود وہ اِس واقعے کا موخّر کی حیثیت سے تعیّن کرتی ہو اور اپنے ساتھ سلسلۂ زمانہ میں مربوط کر دیتی ہو۔

جب یہ ہماری حِس کا وجوبی قانون اور ہمارے کُل ادراکات کی ایک صوری شرط ہو کہ متقدم وقت اپنے بعد آنے والے وقت کا وجوبی طور پر تعیّن کرتا ہو (کیوں کہ ہم موخر زمانے کا ادراک صرف متقدم زمانے کے ذریعے ہی سے کر سکتے ہیں) تو یہ بھی سلسلۂ زمانہ کے تجربی ادراک کا ناگزیر قانون ہو کہ متقدّم زمانے کے مظاہر موخر زمانے کے ہر وجود کو متیعّن کرتے ہیں اور یہ بحیثیت واقعے کے تب ہی ظہور میں آ سکتا ہو جب مذکورۂ بالا مظاہر اِس کے وجود کو زمانے میں متیعّن یعنی ایک قاعدے کے مطابق مشخص کر دیں ؛ اِس لیے کہ صرف مظاہر ہی میں تسلسل زمانہ کا تجربی علم حاصل ہو سکتا ہو۔

کُل تجربے اور اس کے امکان کا مدار قوّتِ فہم پر ہو اور قوّتِ فہم کا پہلا کام یہ نہیں ہو کہ وہ معروضات کے تصوّر کو واضح کرتی ہو بلکہ معروض کے عام تصوّر کو ممکن بناتی ہو اور یہ اِس طرح

سے ہوتا ہے کہ قوتِ فہم زمانے کے سلسلے کو مظاہر اور اُن
کے وجود پر عاید کرتی ہے اور اُن میں سے ہر ایک کو موخر
ٹھہرا کر مقدم مظاہر کے لحاظ سے مُعیّن کی ہوئی جگہ دیتی ہے۔
اس کے بغیر یہ مظاہر خود زمانے سے جو اُس کے کُل اجزا
کی جگہ کو بدیہی طور پر معیّن کرتا ہے مطابقت حاصل نہیں کر سکتے
یہ جگہ کا تعیّن مظاہر زمانۂ مطلق کی نسبت سے اخذ نہیں کیا
جا سکتا (کیوں کہ وہ ہمارے ادراک کا معروض نہیں ہے) بلکہ
صورت اس کے برعکس ہے۔ مظاہر خود زمانے کے اندر ایک
دوسرے کی جگہیں معیّن کرتے ہیں اور اس ترتیبِ زمانی کو
وجوبی بنا دیتے ہیں یعنی موخر واقعے کو وجوبی طور پر مقدم حالت
کے بعد ظہور میں آنا چاہیے۔ اس سے مظاہر کا ایک سلسلہ بن
جاتا ہے جو قوتِ فہم کے توسط سے امکانی ادراکات کے سلسلے
میں وہی ترتیب اور ربط پیدا کر دیتا ہے جو اندرونی حِس کی
صورت (زمانے) میں جہاں کُل ادراکات کی جگہیں مقرر ہیں،
بدیہی طور پر پائی جاتی ہے۔

پس واقعہ ایک ادراک ہے جو امکانی تجربے سے تعلّق
رکھتا ہے اور امکان سے وجود میں اُسی وقت آتا ہے جب کہ ہم
مظہر کو اس کی جگہ کے لحاظ سے زمانے میں متعیّن یعنی ایک
ایسا معروض سمجھیں جو ایک قاعدے کے مطابق ادراکات
کی ترتیب میں ہمیشہ پایا جا سکے۔ یہ قاعدہ جس کی رُو سے
کسی چیز کا بہ لحاظ سلسلہ زمانۂ تعیّن کیا جاتا ہے یہ ہے کہ مقدم

حالت میں ایک ایسی شرط موجود ہو جس کی بنا پر ایک واقعہ ہمیشہ (یعنی وجوبی طور پر) ظہور میں آتا ہو پس علّت کافی کا قضیہ امکانی تجربے یعنی سلسلۂ زمانی کی نسبت سے معروضی علم کی بنیاد ہو۔

مگر اس قضیے کا استدلال مندرجۂ ذیل امور پر منحصر ہو۔ کُل تجربی علم کے لیے تخیّل کے ذریعے موادِ مظاہر کی ترکیب ضروری ہو جو ہمیشہ متوالی ہوتی ہو یعنی اس میں ادراک ہمیشہ ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہیں لیکن تخیّل میں یہ ترتیب (کہ کس چیز کو مقدم اور کس چیز کو موخر ہونا چاہیے) متعیّن نہیں ہوتی اور متوالی ادراکات کا سلسلہ اس سرے سے بھی شروع کیا جا سکتا ہو اور اُس سرے سے بھی۔ لیکن اگرچہ ترکیب ایک ترکیبِ حسّی (یعنی دیے ہوئے مظہر کے مواد کی ترکیب) ہو تو اس کی ترتیب معروض میں متعیّن ہوتی ہو بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہو کہ اُس میں متوالی ترکیب کی ایک ایسی ترتیب ہو جو ایک معروض کا تعیّن کرتی ہو اور اس کے مطابق ایک چیز ہمیشہ مقدّم ہو گی اور جب وہ دی ہوئی ہو تو دوسری چیز وجوبی طور پر اُس کے بعد ظہور میں آئے گی۔ اگر میرا ادراک ایک واقعے پر مشتمل ہو تو وہ ایک تجربی تصدیق ہو گی جس میں تقدّم اور تاخر متعیّن سمجھا جاتا ہو یعنی زمانے کے لحاظ سے ایک مقدّم مظہر کا وجود مانا جاتا ہو جس کے بعد یہ واقعہ ایک قاعدے کے مطابق وجوبی طور پر ظہور میں آتا ہو ورنہ اگر مقدّم مظہر دیا ہوتا

اور واقعہ اِس کے بعد وجوبی طور پر ظہور میں نہ آتا تو ہم اُسے محض اپنا وہم سمجھتے۔ اگر اُس سے کسی معروض کا ادراک بھی ہوتا تو وہ محض خواب کہلاتا۔ پس مظاہر کا (بحیثیت امکانی ادراکات کے) وہ علاقہ جس میں کسی مؤخر واقعے کا وجود ایک قاعدے کے مطابق زمانے میں ایک مقدّم مظہر کے ذریعے سے متعیّن ہوتا ہو یعنی علّت و معلول کا علاقہ، ایک شرط لازم ہو سلسلہ ادراکات کے متعلّق ہماری تجربی تصدیقات کے معروضی استناد یا تجربی حقیّت یعنی خود تجربے کی۔ اِس لیے سلسلہ مظاہر کے علاقہ علیّت کا قضیّہ (شرائطِ توالی کے تحت میں) کُل معروضاتِ تجربہ کے لیے استناد رکھتا ہو کیوں کہ وہ خود تجربے کے امکان کی بُنیاد ہو۔

یہاں ایک اور شبہہ پیدا ہوتا ہو جسے دُور کرنا ضروری ہو۔ مظاہر میں علاقۂ علیّت کا قضیّہ جس صورت میں کہ ہم نے اُسے بیان کیا ہو صرف اُن کی ترتیب توالی تک محدود ہو۔ حالانکہ اس کے استعمال کرتے وقت یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ اُن کے یک جا ہونے پر بھی عاید ہوتا ہو اور علّت و معلول کا ساتھ ساتھ ہونا بھی ممکن ہو۔ مثلاً کمرے میں گرمی ہو اور باہر نہیں ہو۔ مَیں اُس کی علّت کی تلاش کرتا ہوں تو یہ پاتا ہوں کہ کمرے میں آتشدان روشن ہو۔ یہاں علّت اور اُس کا معلول یعنی کمرے کی گرمی دونوں ساتھ ساتھ ہیں۔ پس علّت و معلول میں توالی نہیں ہو بلکہ دونوں ایک ہی وقت میں موجود ہیں اور پھر بھی یہ قانون صادق آتا ہو۔ عالمِ فطرت میں اکثر علّت

و معلول ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں اور معلول صرف اس بنا پر زمانے میں موخّر سمجھا جا سکتا ہی کہ علّت اپنے پورے معلول کو ایک لمحے میں پیدا نہیں کر سکتی لیکن جس لمحے میں معلول پیدا ہوتا ہو وہ اپنی علّت کی علّیت کے ساتھ ہی ساتھ ہوتا ہی کیوں کہ ایک لمحہ پہلے علّت معدوم ہو جاتی تو معلول بھی وجود میں نہ آتا۔ یہاں اس پر غور کرنا چاہیے کہ ہمارے مدِّ نظر زمانے کی ترتیب ہو نہ کہ امتداد۔ یہ علاقہ بہر حال باقی رہتا ہی خواہ زمانہ کچھ بھی نہ گزرا ہو۔ ہو سکتا ہی کہ علّت کی علّیت اور اُس کے بلا واسطہ معلول کے درمیان کا زمانہ بمنزلہ صِفر ہو (یعنی دونوں ساتھ ساتھ ہوں) تاہم ان میں جو علاقہ ہی وہ باقی رہتا ہی اور ہمیشہ زمانے کے لحاظ سے تعین پزیر ہی۔ جب میں دیکھتا ہوں کہ ایک گولا بھرے ہوئے گدّے پر رکھا ہی اور اُس کی وجہ سے گدّے میں ایک چھوٹا سا گڑھا پڑ گیا ہی تو یہاں گولا بحیثیت علّت کے اور اُس کا معلول دونوں ساتھ ساتھ ہیں تاہم میں اِن دونوں میں اِن کی طبیعیاتی نسبت کے علاقۂ زمانی کے لحاظ سے فرق کرتا ہوں چونکہ جب میں گولے کو گدّے پر رکھتا ہوں تو اِس کی سطح میں جو پہلے ہموار تھی، گڑھا پڑ جاتا ہی لیکن اگر گدّے میں (کسی نامعلوم وجہ سے) گڑھا پڑا ہُوا ہی تو اُس کے بعد کوئی گولا ظہور میں نہیں آتا۔

لہذا زمانہ کا تقدّم و تاخّر ہی وہ واحد تجربی معیار ہی۔

جس سے کہ معلول ایک مقدم علّت کی نسبت سے پہچانا جا سکتا ہو
اگر ایک گلاس میں پانی بھرا ہوا ہو تو وہ گلاس پانی کی ہموار سطح
سے اوپر چڑھ جانے کی علّت ہے حالانکہ یہ دونوں مظاہر ساتھ ساتھ
واقع ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ جب میں پانی کو کسی بڑے برتن
سے گلاس میں اُنڈیلتا ہوں تو اس کے بعد ایک نئی چیز ظاہر
ہوتی ہے یعنی پانی کی سطح جو پہلے ہموار تھی گلاس میں بدل کر
مقعر ہو جاتی ہے۔ اس علّت سے فعل کا تصوّر، فعل سے قوّت
کا تصوّر اور اس سے بالواسطہ جوہر کا تصوّر حاصل ہوتا ہے چونکہ
ہم اپنے تنقیدی مقصد کو جسے صرف بدیہی ترکیبی علم کے ماخذ
سے تعلق ہے، تحلیل کے ساتھ خلط ملط نہیں کرنا چاہتے، جس
سے تصوّرات کی (توسیع نہیں) بلکہ صرف توضیح ہوتی ہے،
اس لیے ہم تحلیل کی تفصیلی بحث عقلِ محض کے آیندہ نظام
کے لیے اٹھا رکھتے ہیں اور یوں بھی اس قسم کی تحلیل کی موجودہ
درسی کتابوں میں کمی نہیں ہے۔ پھر بھی ہم جوہر کے تجربی معیار
کو جو بقائے مظہر کے ذریعے اتنی آسانی سے اور اتنی اچھی طرح
ظاہر نہیں ہو سکتا جتنا فعل کے ذریعے سے، یہاں نظرانداز
نہیں کر سکتے۔

جہاں فعل اور اُس کے ساتھ قوّت موجود ہو وہاں جوہر
کا ہونا بھی ضروری ہے اور اسی جوہر میں مظاہر کے اس سیر حاصل
ماخذ کی بنیاد تلاش کرنی چاہیے۔ یہ کہنا تو بہت سہل ہے لیکن
جب یہ سوال کیا جائے کہ جوہر کا کیا مفہوم ہے تو منطقی دور

سے بچ کر اِس کا جواب دینا اِس قدر سہل نہیں ہے ۔ آخر فعل کے تصوّر سے فاعل کی بقا جو جوہر کی اہم اور مخصوص علامت ہے کیوں کر اخذ کی جا سکتی ہے ۔ جو کچھ ہم اوپر کہہ چکے ہیں اِس کے مطابق اِس مسئلے کو حل کرنے میں کوئی خاص دِقّت نہیں ہوتی حالانکہ عام طریقے کے مُطابق (یعنی صرف تصورات کی تحلیل سے) اس کا حل کرنا ناممکن ہے ۔ فعل کے معنی ہیں وہ علاقہ جو موضوع علّیت اور معلول میں ہوتا ہے ۔ چونکہ کُل معلول واقعات یعنی تغیّر پزیر مظاہر پر مشتمل ہیں جو زمانے میں یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے ہیں لہذا اُن کا آخری موضوع ایک وجود مستقل ہے جو تغیّرات کے مظاہر کا حامل، یعنی جوہر ہے ۔ اِس لیے کہ قضیّہ علّت کے مطابق افعال ہمیشہ مظاہر کے تغیّرات کا سبب ہیں اور اِن کا موضوع ایسا نہیں ہو سکتا جو خود تغیّر پزیر ہو ورنہ پھر دوسرے افعال کی اور ایک دوسرے موضوع کی ضرورت ہوگی جو اس تغیّر کا تعیّن کرے ۔ اِس بنا پر فعل بحیثیت ایک کافی تجربی معیار کے جوہریت کو ثابت کر دیتا ہے، بغیر اِس کے کہ ہمیں ادراکات کا باہم مقابلہ کر کے ایک وجودِ مستقل کا سُراغ لگانے کی ضرورت ہو اور سچ پوچھیے تو یہ سُراغ اس تفصیل کے ساتھ لگایا بھی نہیں جا سکتا جو تصوّرِ جوہر کی وسعت اور کُلّیت کے لیے درکار ہے یہ نتیجہ کہ کُل کون و فساد کی علّیت کا موضوعِ اوّل (مظاہر کے مبدا ان میں) خود کون و فساد سے بری ہے، زیادہ یقینی ہے اور وجودِ مستقل کی تجربی وجوبیت یعنی جوہر (بحیثیت مظہر) کے تصوّر

تک پہنچا دیتا ہے۔

جب کوئی واقعہ ظہور میں آتا ہے تو مجرد ایک شے کا پیدا ہونا قطع نظر اُس چیز کے جو پیدا ہوتی ہے بجائے خود غور و فکر کا محتاج ہے۔ موجودہ حالت کا عدم سے وجود میں آنا خواہ وہ کسی کیفیت پر مشتمل نہ ہو خود ہی ایک تحقیق طلب امر ہے۔ اس پیدا ہونے کا تعلق جیسا کہ ہم نمبر ۱ میں دکھا چکے ہیں جوہر سے نہیں (اس لیے کہ وہ تو نئے سرے سے پیدا نہیں ہوتا) بلکہ اُس کی حالت سے ہے۔ پس یہ ایک تغیر ہے نہ کہ عدم سے وجود میں آنا۔ جب اِس پیدا ہونے کو کسی بیرونی علّت کا معلول سمجھا جائے تو وہ تخلیق تو کہلائے گا جسے ہم بحیثیت واقعے کے مظاہر میں تسلیم نہیں کر سکتے اس لیے کہ اس کا امکان ہی تجربے کی وحدت کو ختم کر دے گا۔ البتّہ اگر ہم کُل اشیا کو مظاہر کی حیثیت سے نہیں بلکہ اشیائے حقیقی کی حیثیت سے دیکھیں اور عقلِ محض کے معروضات سمجھیں تو وہ جوہر ہونے کے باوجود ایک بیرونی علّت کے پابند قرار دیے جا سکتے ہیں مگر وہاں اِس لفظ کا مفہوم بالکل بدل جائے گا اور یہ مظاہر پر بحیثیت امکانی معروضاتِ تجربہ کے عاید نہیں ہو سکے گا۔

کسی چیز میں تغیر کیوں کر ہوتا ہے۔ یہ کس طرح ممکن ہے کہ ایک خاص لمحے میں جو حالت موجود ہے اُس کے بعد اس سے ایک مختلف حالت ظہور میں آئے۔ اِس کو ہم بدیہی طور پر مطلق نہیں سمجھ سکتے اس کے لیے واقعی قوتوں کا علم

درکار ہے جو صرف تجربی طور پر دیا جا سکتا ہے مثلاً متحرک قوتیں یا دوسرے الفاظ میں بعض متوالی مظاہر (بحیثیت حرکات کے) جو اِن قوتوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ البتہ ہر تغیر کی صورت، وہ شرط جس پر کہ اس تغیر کا بہ حیثیت ایک نئی حالت کے وجود میں آنا موقوف ہے، (قطع نظر اس کے کہ اس کا مشمول یعنی وہ حالت کہ جس میں تغیر ہوتا ہے کیا ہے) یعنی خود حالات کی توالی قانونِ عِلّیت اور شرائط زمانہ کے مطابق بدیہی طور پر ہمارے غور و فکر کا موضوع ہو سکتی ہے[1]۔

جب ایک جوہر ایک حالت 'ا' سے دوسری حالت 'ب' میں منتقل ہوتا ہے تو پہلی کا نقطۂ زمانہ دوسری کے نقطے سے مختلف ہے اور اس کے بعد آتا ہے۔ اسی طرح دوسری حالت اثبات (مظہر) کے پہلی حالت سے جس میں کہ یہ اثبات نہیں تھا اسی طرح مختلف ہے جس طرح کہ 'ب'، صفر سے، یعنی جب حالت 'ب'، حالت 'ا' سے صرف کمیت کے لحاظ سے مختلف ہو تب بھی یہ تغیر (ب - ا) کا عدم سے وجود میں آتا ہے۔

---

[1] یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ ہم عام طور پر نسبت کے تغیر کا نہیں بلکہ صرف حالت کے تغیر کا ذکر کر رہے ہیں۔ اِس لیے جب کوئی جسم یکساں حرکت کر رہا ہو تو اُس کی (حرکت کی) حالت میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ البتہ جب حرکت کی رفتار گھٹتی بڑھتی ہے تو حالت بدل جاتی ہے۔

اِس لیے کہ یہ زاید مقدار پہلی حالت میں موجود نہیں تھی اور وہ اس کے اعتبار سے صفر تھی۔

پس سوال یہ ہو کہ ایک چیز ایک حالت 'ا' سے ایک دوسری حالت 'ب' میں کیوں کر منتقل ہوتی ہو۔ دو لمحوں کے درمیان ہمیشہ ایک زمانہ ہوتا ہو اور اِن لمحوں میں جو دو حالتیں ہوں اِن کے درمیان ہمیشہ فرق ہوتا ہو جو کچھ نہ کچھ کمیّت رکھتا ہو (کیوں کہ مظاہر کے اجزا بھی ہمیشہ مقادیر ہوتے ہیں) پس ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونا اُن دو لمحوں کے بیچ کے زمانے میں واقع ہوتا ہو جن میں سے پہلا اُس چیز کی مقدّم حالت کا اور دوسرا اُس کی مؤخر حالت کا تعیّن کرتا ہو۔ پس یہ دونوں لمحے زمانۂ تغیّر اور اِسی کے ساتھ دونوں حالتوں کے فصل کے حدود ہیں اور اِس طرح خود بھی تغیّر میں شامل ہیں۔ ہر تغیّر ایک علّت رکھتا ہو جو دورانِ تغیّر میں اوّل سے آخر تک اپنی علیت ظاہر کرتی ہو پس یہ علّت اپنے تغیّر کو دفعتہً (یکایک یا طرفۃ العین میں) نہیں بلکہ ایک زمانے کے اندر ظاہر کرتی ہو۔ اس طرح جوں جوں زمانہ لمحہ 'ا' سے لمحہ 'ب' کے آخر تک گزرتا جاتا ہو اثبات (ب ۔ ا) کی مقدار بھی اِن دونوں کے درمیانی مدارج طے کرتی جاتی ہو۔ پس ہر تغیّر صرف علیت کے ایک مسلسل فعل کے ذریعے سے ممکن ہو جو اِس حد تک جہاں تک کہ وہ یکساں ہو ایک اثر کہلاتا ہو۔ تغیّر ان اثرات پر مشتمل نہیں ہو بلکہ اُن کے ذریعے

سے بحیثیت اُن کے معلول کے وجود میں آتا ہی۔

یہ تغّیر کے تسلسل کا قانون ہی جس کی بنا اس بات پر ہی کہ زمانہ اور وہ مظہر جو زمانے کے اندر ہی ایسے اجزا پر مشتمل ہی جن میں سے ہر ایک کا مزید تجزیہ ہو سکتا ہی پھر بھی شئ کی ایک حالت تغیر کے دوران میں ان سب اجزا سے گزر کر دوسری حالت کو پہنچتی ہی۔ مظاہر کے اثبات اور زمانوں کی مقدار کا کوئی چھوٹے سے چھوٹا فرق ایسا نہیں جس کا مزید تجزیہ نہ ہو سکے۔ پس اثبات کی نئی حالت پرانی حالت سے جس میں کہ وہ موجود نہیں تھی شروع ہو کر ان نامحدود مدارج سے گزرتی ہی جن کا فرق ایک دوسرے سے اُس سے کم ہی جو ۱ اور صفر میں ہی۔

یہاں ہمیں اِس سے بحث نہیں کہ یہ قضیّہ طبیعیات میں کیا فایدہ رکھتا ہی لیکن یہ بات کہ ایک ایسا قضیّہ جو صریحاً ہمارے علمِ طبیعی میں اِس قدر توسیع کرتا ہی، بدیہی طور پر کیوں کر ممکن ہی، بہت چھان بین کی محتاج ہی، اگرچہ بظاہر یہ امر واقعہ ہی اور اِس کے امکان کا سوال فضول معلوم ہوتا ہی اِس لیے کہ عقلِ محض کے ذریعے سے ہمارے علم کو توسیع دینے کے اتنے بے بنیاد دعوے کیے جاتے ہیں کہ ہمیں ایک عام قاعدہ بنا لینا چاہیے کہ اِس معاملے میں ہمیشہ شبہ سے کام لیں گے اور جب تک کہ ایسی اسناد موجود نہ ہوں جن سے باقاعدہ استخراج کیا جا سکے محض ادعانی نسبت کی بنا پر

کوئی چیز تسلیم نہ کریں گے۔

تجربی علم میں ہر اضافہ اور اِدراک کی ہر ترقی اصل میں اندرونی حِس کے تعیّن کی توسیع یعنی ایک عملِ زمانی ہو خواہ اس کے معروض مظاہر ہوں یا خالص مشاہدات۔ یہ عمل زمانی ہر چیز کا تعیّن کرتا ہو مگر خود اِس کا تعیّن کوئی چیز نہیں کرتی یعنی اس کے اجزا صرف زمانے میں اور زمانے کی ترکیب سے دیے ہوئے ہوتے ہیں مگر زمانہ اِس سے پہلے دیا ہوا نہیں ہوتا۔ اِس لیے ادراک کا ایک متقدّم حالت سے موٴخر حالت میں منتقل ہونا زمانے کا تعیّن ہو اس ادراک کے ظہور کے ذریعے سے اور چونکہ زمانہ اور اِس کے اجزا ہمیشہ ایک مقدار رکھتے ہیں اِس لیے یہ ظہور ادراک بہ حیثیت ایک مقدار کے، کُل مدارج سے جن میں سے ہر ایک کی مزید تقسیم کی جاتی ہو ایک خاص درجے تک پہنچتا ہو۔ اِس سے ایک ایسے قانون کا امکان واضح ہو جاتا ہو جس کے مطابق تغیّرات کی صورت بدیہی طور پر معلوم کی جا سکتی ہو۔ یہاں ہم جس چیز کا اس سے اندازہ کرتے ہیں وہ خود ہمارا ادراک ہو جس کی صوری شرط کُل مظاہر کے دیے جانے سے پہلے ہمارے ذہن میں موجود ہو اور وہ ضرور بدیہی طور پر معلوم کی جا سکتی ہو۔ پس جس طرح زمانے میں مظاہر کے مسلسل ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے کے امکان کی بدیہی حِسّی شرط موجود ہو اسی طرح قوّتِ فہم اپنی وحدتِ تعقّل کی بدولت بدیہی شرط ہو

اِس زمانے کے اندر کُل مقاماتِ مظاہر کے سلسلہ علّت ومعلول کے ذریعے مسلسل تعیّن کی جس میں علّت معلول کے وجود کا ناگزیر طور پر تعین کرتی اور اس طرح زمانی علاقوں کے تجربی علم کو ہمیشہ کے لیے (کُلّی) یعنی معروضی حیثیت سے مستند قرار دیتی ہی۔

(ج)

تیسرا قیاس

اجتماع کا بنیادی قضیہ قانونِ تعامل یا اشتراک کے مطابق

کُل جوہر جہاں تک کہ وہ مکان میں ساتھ ساتھ ادراک کیے جا سکیں ایک دوسرے سے تعامل کی حالت میں ہوتے ہیں۔

ثبوت

اشیا ساتھ ساتھ اُس حالت میں ہوتی ہیں جب وہ باری باری سے یکے بعد دیگرے ادراک کی جا سکیں (یہ بات توالیِ مظاہر میں نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم نے دوسرے قضیے میں دکھایا ہی) مثلاً میں اپنے ادراک کو پہلے چاند پر اور پھر زمین پر مرکوز کر سکتا ہوں یا اس کے برعکس پہلے زمین پر اور پھر چاند پر۔ اور چونکہ اِن معروضات کے ادراکات باری باری سے ایک دوسرے کے بعد ہو سکتے ہیں اِس لیے میں کہتا ہوں کہ وہ دونوں ساتھ ساتھ موجود ہیں۔ پس اجتماع نام ہی مظاہر کے ایک ہی

وقت میں موجود ہونے کا۔ مگر ہم خود زمانے کا ادراک نہیں کرسکتے اور نہ اشیا کو ایک ہی وقت میں موجود مان کر اُس سے یہ اخذ کر سکتے ہیں کہ اُن کے ادراکات باری باری سے ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہیں۔ ہماری ترکیبِ تخیل صرف یہ بتاتی ہے کہ جب اِن ادراکات میں سے ایک موضوع میں موجود ہوتا ہے تو دوسرا نہیں ہوتا اور جب دوسرا ہوتا ہے تو پہلا نہیں ہوتا مگر یہ نہیں بتاتی کہ معروضات ساتھ ساتھ موجود ہیں یعنی دونوں ایک ہی وقت میں پائے جاتے ہیں اور یہ اجتماع وجوبی ہے تاکہ ادراکات باری باری سے ایک دوسرے کے بعد ہوسکیں۔ اس لیے اِس بات کا کہ اشیا ایک ہی وقت میں الگ الگ موجود ہیں اور اُن کے تعیّنات باری باری سے ایک دوسرے کے بعد ادراک کیے جاتے ہیں ایک عقلی تصوّر درکار ہے تاکہ ہم یہ کہہ سکیں کہ یہ ادراکات کا باری باری سے ایک دوسرے کے بعد ہونا معروض پر مبنی ہے اور اس طرح ان کے اجتماع کو معروضی قرار دے سکیں۔ لیکن جوہروں کا علاقہ جس میں ایک کے تعیّنات کا سبب دوسروں میں موجود ہو تاثیر کا علاقہ ہے اور جب ہر ایک کی تاثیر باری باری سے دوسروں کے تعیّنات کا سبب ہو تو یہ تعامل کا علاقہ کہلائے گا۔ پس جوہروں کا مکان میں ساتھ ساتھ موجود ہونا تجربی طور پر صرف اسی طرح معلوم کیا جا سکتا ہے کہ اُن میں باہم تعامل مان لیا جائے لہٰذا یہ تعامل شرطِ لازم ہے اشیا کے بہ حیثیت معروضاتِ تجربہ

ممکن ہونے کی۔

اشیا ساتھ ساتھ اُسی صورت میں ہوتی ہیں کہ وُہ ایک ہی وقت میں موجود ہوں۔ لیکن ہم یہ کاہے سے معلوم کر سکتے ہیں کہ وہ ایک ہی وقت میں موجود ہیں؟ اِس بات سے کہ اِن مظاہر کی ترکیبِ حس کسی خاص ترتیب کی پابند نہیں ہو یعنی ا سے شروع ہو کر ب، ج، د سے گزرتی ہوئی ہ تک پہنچ سکتی ہو اور اس کے برعکس ہ سے شروع ہوکر ا تک بھی۔ اِس لیے کہ اگر یہ ترتیب زمانے کے لحاظ سے متوالی ہو (اور ا سے شروع ہوکر ہ پر ختم ہو) تو یہ ناممکن ہو کہ ہمارا حسّی ادراک ہ سے شروع ہوکر ا کی طرف واپس جا سکے کیوں کہ ا زمانۂ گزشتہ سے تعلّق رکھتا ہو اور اب موضوعِ حس نہیں ہو سکتا۔

اب فرض کیجیے کہ مختلف جوہر بہ حیثیت مظاہر کے ایک دوسرے سے بالکل بے تعلّق ہیں یعنی اِن میں سے نہ کوئی دوسرے پر اثر ڈالتا ہو اور نہ دوسرے کا اثر قبول کرتا ہو تو ان کا ساتھ ساتھ ہونا امکانی ادراک کا معروض نہیں ہو سکتا اور ایک کا وجود کسی تجربی ترکیب کے ذریعے سے دوسرے کے وجود کی خبر نہیں دے سکتا۔ اس لیے کہ جب آپ نے یہ سمجھ لیا کہ اُنھیں خالی مکان ایک دوسرے سے جُدا کرتا ہو تو آپ کا ادراک جو ایک سے دوسرے تک پہنچتا ہو دوسرے کے وجود کو تو پہلے کے ذریعے سے متعیّن کر دے گا لیکن یہ تمیز

نہیں کر سکے گا کہ معروضی طور پر دوسرا مظہر پہلے کے بعد ہو یا دونوں ساتھ ساتھ۔

اس لیے محض وجود کے علاوہ کوئی اور چیز بھی ہونی چاہیے جس کے ذریعے سے د زمانے میں ب کی جگہ متعیّن کرتا ہو اور ب۔ د کی کیوں کہ صرف اسی شرط کے ماتحت دونوں مظہر تجربی طور پر ساتھ ساتھ ادراک کیے جا سکتے ہیں۔ ایک چیز دوسری کی جگہ زمانے میں تب ہی متعیّن کر سکتی ہے جب وہ اُس کی یا اُس کے تعیّنات کی علّت ہو۔ پس یہ ضروری ہے کہ ہر جوہر میں دوسرے جوہر کے بعض تعیّنات کی علّت اور اسی کے ساتھ دوسرے کی علّت کے معلول بھی موجود ہوں یعنی دونوں میں (بلاواسطہ یا بالواسطہ) اشتراکِ عمل ہو۔ ورنہ بغیر اس کے ان کا ساتھ ساتھ ہونا کسی امکانی تجربے میں ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ معروضات تجربہ کے لحاظ سے ہر وہ چیز جس کے بغیر ان معروضات کا تجربہ ناممکن ہو، وجوبی کہلائے گی۔ پس کُل جوہروں کے (بہ حیثیت مظاہر) ساتھ ساتھ ہونے کے لیے لازمی ہے کہ ان میں اشتراکِ عمل موجود ہو۔

لفظِ اشتراک کے دو معنی ہوتے ہیں ایک اشتراکِ مکانی دوسرے اشتراکِ عملی۔ یہاں ہم اس لفظ کو دوسرے معنی میں یعنی اشتراکِ عملی کی حیثیت سے استعمال کر رہے ہیں جس کے بغیر اشتراکِ مکانی بھی تجربی حیثیت سے ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ ہم اپنے تجربات میں یہ بات آسانی سے معلوم

کر سکتے ہیں کہ صرف وہ مسلسل اثرات جو مکان کے کُل مقامات میں ہوتے ہیں ہماری حِس کو ایک معروض سے دوسرے معروض تک پہنچا سکتے ہیں اور روشنی جو ہماری آنکھ کے اور اجسامِ طبیعی کے درمیان واقع ہو ہم میں اور اُن میں ایک بالواسطہ اشتراک پیدا کرتی ہو اور اِس طرح اِن کا ساتھ ساتھ ہونا ثابت کرتی ہو۔ ہم کبھی تجربی طور پر تبدیلِ مقام (اور اِس کے تغیّر کا ادراک) نہیں کر سکتے بغیر اِس کے کہ مادّے کے ذریعے سے ہمیں اپنے مقام کا ادراک ہو اور مادّہ صرف اپنے تعامل ہی کے ذریعے سے اپنا ساتھ ساتھ ہونا اور دُور و دراز معروضات تک کا ایک وقت میں موجود ہونا (اگرچہ بالواسطہ) ظاہر کر سکتا ہو۔ بغیر اشتراکِ عمل کے ہر ادراک (مظاہر کا مکان کے اندر) دوسرے سے منقطع ہو جائے گا اور تجربی ادراکات یعنی تجربے کا سلسلہ ہر موضوع میں نئے سرے سے شروع ہو گا اور ایک دوسرے میں مطلق ربط یا علاقۂ زمانی نہیں پایا جائے گا۔ ہم یہاں خالی مکان کے وجود سے انکار نہیں کرتے۔ یہ ہو سکتا ہو کہ جہاں ہمارے ادراکات نہیں پہنچتے، وہاں خالی مکان موجود ہو اور اشیا کے ساتھ ساتھ ہونے کا تجربی علمِ وقوع میں نہ آئے۔ مگر اِس صورت میں وہ ہمارے امکانی تجربے کا معروض نہیں ہو سکتا۔

اس کی تشریح کی جا سکتی ہو ہمارے ذہن میں کُل مظاہر ایک امکانی تجربے میں شامل ہونے کی حیثیت سے لازمی طور پر

اشتراکِ عمل رکھتے ہیں اور جس حد تک کہ معروضات ساتھ ساتھ موجود اور ایک دوسرے سے مربوط سمجھے جائیں وہ زمانے کے اندر ایک دوسرے کی جگہ متعیّن کرتے ہیں اور اُن اجزا کے ملنے سے ایک کُل بنتا ہے ۔ اِس موضوعی اشتراک کو معروضی سمجھنے کے لیے یعنی مظاہر کو جوہر کی طرف منسوب کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ پہلے کا ادراک دوسرے کے ادراک کا اور دوسرے کا ادراک پہلے کے ادراک کا سبب ہو تاکہ وہ توالی جو ہمارے ادراکاتِ حسّی میں ہمیشہ پائی جاتی ہے معروضات کی طرف منسوب نہ کی جائے بلکہ وہ ساتھ ساتھ موجود تصوّر کیے جائیں لہٰذا جوہروں میں تعامل یعنی حقیقی یا عملی اشتراک موجود ہے جس کے بغیر ہم کو ان کے ساتھ ساتھ موجود ہونے کا تجربی ادراک نہیں ہو سکتا ۔ اِس اشتراکِ عمل کے ذریعے سے مظاہر جس حد تک کہ وہ ایک دوسرے سے الگ اور اِس کے باوجود مربوط ہونے ہیں ایک مرکّب بناتے ہیں اور اِس طرح کے مرکّب کئی قسم کے ہوتے ہیں ۔ پس وہ تین طبیعی علاقے جن سے کہ اور سب علاقے پیدا ہوتے ہیں ، عرضیّت ، سببیّت اور اشتراک ہیں ۔

یہ ہیں تجربے کے تینوں قیاسات ۔ یہ وہ بنیادی قضایا ہیں جو مظاہر کے وجود کا تعیّن زمانے کے اندر اس کی تینوں جہات کے مطابق کرتے ہیں جو خود زمانے سے بہ حیثیت مقدار (مقدار موجود یعنی دوران) اِس علاقے کے مطابق جو زمانے کے اندر

بہ حیثیت مجموعۂ موجود (اجتماع) کے ہوتا ہی۔ تعیّن زمانہ کی یہ وحدت سراسر عملی ہی یعنی زمانہ کوئی ایسی چیز نہیں سمجھا جاتا جس کے اندر تجربہ بلا واسطہ ہر وجود کی جگہ کا تعیّن کر سکے۔ یہ ایک ناممکن امر ہی اِس لیے کہ زمانہ مطلق کوئی معروض ادراک نہیں جس سے مظاہر مربوط کیے جا سکیں۔ قوّت فہم کا وہ قاعدہ جس پر وجود مظاہر کا علاقۂ زمانی کے لحاظ سے ترکیبی وحدت حاصل کرنا منحصر ہی، ان میں سے ہر ایک کی جگہ زمانے میں متعیّن کرتا ہی اور یہ تعیّن بدیہی اور ہر زمانے کے لیے مُستند ہی۔

عالِم طبیعی سے ہم (تجربی معنی میں) وجود مظاہر کا مجموعہ مراد لیتے ہیں جو وجوبی قواعد یعنی قوانین کے مطابق مربوط ہی پس بعض ایسے بدیہی قوانین موجود ہیں جن پر خود عالِم طبیعی کا امکان موقوف ہی۔ تجربی قوانین صرف تجربے کے ذریعے سے انھیں اصلی قوانین کے مطابق جو خود تجربے کو ممکن بناتے ہیں، معلوم کیے جا سکتے ہیں۔ پس ہمارے قیاسات اصل میں کُل مظاہر کے ربط میں عالِم طبیعی کی وحدت ظاہر کرتے ہیں بعض علامتوں کے ذریعے سے۔ اور یہ علامتیں صرف اِس علاقے پر دلالت کرتی ہیں جو زمانہ (جہاں تک کہ وہ کُل وجود اپنے اندر لیے ہوئے ہی) وحدتِ تعقّل سے رکھتا ہی جو صرف مقرّرہ قواعد کے مطابق ترکیب سے پیدا ہوتی ہی۔ اِن سب کا خلاصہ یہ ہی۔ کُل مظاہر عالِم طبیعی میں ہیں اور ہونے چاہییں۔ اِس لیے کہ بغیر اس بدیہی وحدت کے تجربے کی وحدت یعنی معروضات

کا اِس میں متعیّن ہونا ممکن نہیں ہے۔

اس مخصوص طریقِ ثبوت کے متعلق جو ہم نے اِن قبل تجربی قوانینِ طبیعی کے لیے اختیار کیا ہے ہمیں ایک بات کہنی ہے جو عقلی اور ترکیبی بدیہی قضایا کو ثابت کرنے کی ہر کوشش کے لیے ایک اہم ہدایت کی حیثیت رکھتی ہے۔ اگر ہم اِن قیاسات کو اذعانی طور پر یعنی تصوّرات سے ثابت کرنا چاہیں کہ ہر چیز جو وجود رکھتی ہے صرف ایک وجودِ مستقل میں پائی جاتی ہے۔ ہر واقعے کا کوئی سبب ایک سابقہ حالت میں ہونا چاہیے جس کے بعد وہ واقعہ ایک خاص قاعدے کے مطابق ظہور میں آئے اور اُن مظاہر میں جو ساتھ ساتھ ہوں مختلف حالتیں ایک دوسرے کی نسبت سے ایک قاعدے کے مطابق ساتھ ساتھ ہوتی ہیں (یعنی تعامل رکھتی ہیں) تو ساری کوششیں بے کار جاتی ہیں اس لیے کہ ایک معروض کے وجود سے دوسرے کے وجود یا طریقِ وجود پر محض ان اشیا کے تصوّرات سے کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا خواہ اُن تصوّرات کی کتنی ہی تحلیل کی جائے۔ اب ہمارے لیے اور کون سی صورت باقی تھی؟ صرف امکانی تجربہ بہ حیثیت ایک علم کے جس میں ہمیں کل معروضات دیے جانے چاہییں اگر اِن کا ادراک ہمارے لیے معروضی حقیقت رکھتا ہے۔ اسی تیسری چیز میں، جس کی اصل صورت کل مظاہر کی ترکیبی وحدتِ تعقل پر مبنی ہے، ہمیں کل وجود مظاہر کے مکمل اور وجوبی تعیّن زمانی کی بدیہی شرائط مل گئیں جن کے بغیر خود تجربی تعیّن زمانی بھی

ناممکن ہوتا اور بدیہی ترکیبی وحدت کے وہ قواعد ہاتھ آ گئے جن کے ذریعے سے ہم تجربے کے متعلق توقعات قایم کر سکتے ہیں اس سے پہلے لوگوں کو یہ طریقہ معلوم نہیں تھا اور وہ اس وہم باطل میں مبتلا تھے کہ اُن ترکیبی قضایا کو جو قوتِ فہم کے تجربی استعمال کے لیے بحیثیت ترکیب کے درکار ہیں، اذعانی طریقے سے ثابت کریں۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ قضیۂ سبب کافی کا ثبوت دینے کی بارہا کوششیں کی گئیں اور وہ سب بے کار ثابت ہوئیں بقیہ دونوں قضایا کا کسی کو خیال بھی نہیں آیا حالانکہ غیر محسوس طور پر اُن سے کام لیا جاتا رہا۔ بات یہ ہے کہ اِن لوگوں کو مقولات کا سُراغ نہیں مِلا تھا جو قوتِ فہم کے تصوّرات و قضایا کی ہر کمی کو دریافت کرنے اور ظاہر کرنے کا واحد ذریعہ ہیں۔

---

[1] وحدت کائنات جس کے اندر کُل مظاہر مربوط سمجھے جاتے ہیں صریحی طور پر محض ایک نتیجہ ہے اس بنیادی قضیے کا جو غیر محسوس طور پر مان لیا گیا تھا کہ کل جوہر جو ساتھ ساتھ موجود ہیں، تعامل رکھتے ہیں۔ اِس لیے کہ اگر جوہر باہم غیر مربوط ہوتے تو وہ اجزا کی حیثیت سے مِل کر ایک کُل نہ بناتے اور اِن کا ربط (یعنی تعامل) صرف ساتھ ساتھ ہونے ہی کی بنیاد پر وجوبی نہ ہوتا تو ہم محض اس تصوّری علاقے سے اُس واقعی علاقے کو مستنبط نہیں کر سکتے تھے ہم اوپر یہ دکھا چکے ہیں کہ اصل میں اسی تعامل کی بنیاد پر جوہروں کے ساتھ ساتھ ہونے کے تجربی عِلم کا امکان مبنی ہے اور اس تجربی عِلم سے تعامل اس کی شرطِ لازم کی حیثیت سے مستنبط کیا جاتا ہے۔

(۴)

عام تجربی خیال کے اصول موضوعہ

۱۔ وہ جو (مشاہدے اور تصوّرات کے لحاظ سے) تجربے کی صوری شرایط سے مطابقت رکھتا ہو، ممکن کہلاتا ہے۔

۲۔ وہ جو تجربے (حسّی ادراک) کی مادّی شرایط سے مطابقت رکھتا ہو، موجود کہلاتا ہے۔

۳۔ وہ جس کا تعلّق وجود سے تجربے کی عام شرایط کے مطابق متعیّن ہو، واجب کہلاتا ہے۔

توضیح

مقولاتِ جہت میں یہ خصوصیّت ہے کہ وہ اُس تصوّر میں جس کے ساتھ وہ محمولات کی حیثیت سے لگائے جاتے ہیں، تعیّنِ معروض کے لحاظ سے مطلق اضافہ نہیں کرتے بلکہ صرف اُس کا تعلّق ہماری قوّتِ ادراک سے ظاہر کرتے ہیں۔ جب کسی شے کا تصوّر بالکل مکمّل ہو تب بھی ہم اُس کے بارے میں یہ سوال کر سکتے ہیں کہ آیا وہ صرف ممکن ہی ہے یا موجود بھی اور صرف موجود ہی ہے یا واجب بھی۔ ان کے ذریعے سے خود معروض میں کوئی مزید تعیّنات تصوّر نہیں کیے جاتے بلکہ صرف یہ دیکھا جاتا ہے کہ معروض (مع اپنے کُل تعیّنات کے) قوّتِ فہم اور

اُس کے تجربی استعمال تجربی قوّتِ تصدیق اور قوّتِ حکم سے (جس حد تک وہ تجربے پر عاید کی جائے) کیا تعلّق رکھتا ہو۔

چنانچہ مقولاتِ جہت صرف امکان، وجود اور وجوب کے تجربی استعمال کی توضیح کرتے اور اسی کے ساتھ کل مقولات کو صرف تجربی استعمال تک محدود کر کے اِن کے فوق تجربی استعمال کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اِس لیے کہ اگر ان کی حیثیت محض منطقی نہ ہو یعنی وہ محض صورتِ خیال کو تحلیلی طور پر ظاہر نہ کرتے ہوں بلکہ اشیا کے امکان، وجوب اور وجود سے بحث کرتے ہوں تو انھیں امکانی تجربے اور اِس کی ترکیبی وحدت کا پابند ہونا چاہیے اِس لیے کہ معروضاتِ علم صرف تجربے ہی کے اندر دیے ہوئے ہوتے ہیں۔

پس امکانِ اشیا کے اصول موضوعہ کا یہ تقاضا ہو کہ اُن کا تصوّر عام تجربے کی صوری شرائط سے مطابقت رکھتا ہو لیکن عام تجربے کی یہ معروضی صورت اِس ترکیب پر مشتمل ہو جو معروضات کے علم کے لیے درکار ہو۔ وہ تصوّر جو ترکیب پر مشتمل ہو اُس وقت تک مشمول سے خالی سمجھا جائے گا اور کسی موضوع پر عاید نہ ہوگا جب تک کہ یہ ترکیب تجربے سے تعلّق نہ رکھتی ہو اگر یہ ترکیب تجربے سے ماخوذ ہو تو تصوّر تجربی تصوّر کہلاتا ہو اور اگر یہ عام تجربے (یعنی اِس کی صورت) کی بدیہی شرط لازم ہو تو تصوّر خالص تصوّر کہلاتا ہو مگر پھر بھی تجربے سے تعلّق رکھتا ہو کیوں کہ اِس کا معروض صرف تجربے ہی میں پایا جا سکتا ہو۔ اِس لیے کہ ہم اُس معروض کا جو ایک بدیہی ترکیبی

تصوّر کے ذریعے سے خیال کیا گیا ہو، ممکن ہونا اور کس چیز سے اخذ کر سکتے ہیں بجز اس ترکیب کے جو معروضات کے تجربی علم کی صورت ہو؟ یہ بات کہ ایسے تصوّر میں کوئی تناقض نہ ہو ایک وجوبی منطقی شرط تو ہو مگر تصوّر کے معروضی اثبات یعنی جو معروض اس کے ذریعے سے خیال کیا گیا ہو اس کے امکان کے لیے ہرگز کافی نہیں ہو مثلاً ایک ایسی شکل کے تصوّر میں جو دو خطوطِ مستقیم سے گھری ہوئی ہو کوئی تناقض نہیں پایا جاتا اس لیے کہ دو خطوطِ مستقیم اور ان کے ملنے کے تصوّرات میں شکل کی نفی شامل نہیں ہو۔ یہاں عدم امکان خود تصوّر پر مبنی نہیں بلکہ اس کی تشکیل مکانی یعنی مکان کی شرائط اور تعیّنات پر اور خود یہ تعیّنات معروضی اثبات صرف اس لیے رکھتے ہیں یعنی ممکن اشیا پر صرف اسی وجہ سے عاید ہوتے ہیں کہ وہ عام تجربے کی بدیہی صورت پر مشتمل ہیں۔

اب ہم یہ دکھائیں گے کہ امکان کا یہ اُصول موضوعہ کتنا زیادہ مفید اور مؤثر ہو۔ جب میں ایک مستقل شے کا تصوّر کرتا ہوں جس میں کُل تغیّرات صرف اس کی حالتوں سے تعلّق رکھتے ہیں تو صرف اس تصوّر سے مجھے ہرگز یہ علم نہیں ہو سکتا کہ کوئی ایسی شے ممکن بھی ہو۔ یا جب میں ایسے مظہر کا تصوّر کرتا ہوں جس کے بعد ہمیشہ ایک دوسرا مظہر ناگزیر طور پر ظہور میں آتا ہو تو اس خیال میں کوئی تناقض تو نہیں

مگر یہ تصدیق نہیں کی جا سکتی کہ کوئی ایسی خاصیّت (بحیثیت علّت کے) ایک ممکن شے میں پائی جاتی ہے۔ اس طرح میں مختلف اشیا (جوہروں) کا تصوّر کر سکتا ہوں جو ایک دوسرے کی حالت پر اثر ڈالتے ہیں لیکن یہ نتیجہ کہ اس قسم کا تعلّق اشیا میں ہو سکتا ہے اُن تصورات سے جو صرف ایک من مانی ترکیب پر مشتمل ہیں، ہرگز اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ صرف اس بات سے کہ یہ تصوّرات ادراکات کے اس تعلّق کو جو ہر تجربے میں پایا جاتا ہے بدیہی طور پر ظاہر کرتے ہیں، اُن کا معروضی ادراک یعنی ان کی قبل تجربی حقیت کا علم ہوتا ہے۔ یہ علم تجربے کا پابند نہیں مگر عام تجربے کی صورت اور اس ترکیبی وحدت کا پابند ضرور ہے جس کے بغیر معروضات کا تجربی علم ہو ہی نہیں سکتا۔

اگر کوئی شخص اس مادّے سے جو ادراک ہمارے سامنے پیش کرتا ہے جوہر وقوت اور تعامل کے نئے تصورات گھڑلے بغیر اس کے کہ اس نے ربط کی مثال تجربے سے اخذ کی ہو تو وہ محض توہمات میں مبتلا ہو کر رہ جائے گا جن میں امکان کی کوئی علامت نہیں پائی جاتی کیوں کہ نہ تو اُس نے تجربے کو اپنا رہنما بنایا اور نہ تصوّرات اس سے اخذ کیے۔ اس قسم کے گھڑے ہوئے تصوّرات کو امکان کی شان، مقولات کی طرح بدیہی طور پر بہ حیثیت اُن شرائط کے جن پر تجربہ موقوف ہے، حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ صرف تجربی طور پر، بحیثیت اُن تصوّرات کے جو خود تجربے میں دیے ہوئے ہوں۔

اُن کا علم اگر ہو سکتا ہو تو صرف تجربی طور پر، ورنہ پھر یہ ہی نہیں سکتا۔ ایک جوہر جو مستقل اور مکان میں موجود ہو مگر اُسے پُر نہ کرتا ہو (مثل مادّے اور ذہن کی اس درمیانی صُورت کے جسے بعض فلسفیوں نے مانا ہی) یا ہمارے نفس کی ایک غیر معمولی قوّت کہ جس سے ہم آیندہ کا حال (صرف قیاس نہیں بلکہ) مشاہدہ کر سکیں یا وہ قوّت جس کے ذریعے ہم دوسروں سے (خواہ وہ کتنی ہی دور ہوں) اشتراکِ خیال رکھتے ہوں، یہ سب ایسے تصوّرات ہیں جن کا امکان بالکل بے بنیاد ہی۔ اس لیے کہ اس کی بنا تجربے اور اُس کے معلومہ قوانین پر نہیں رکھی جا سکتی اور اس کے بغیر وہ محض ایک من گھڑت چیز ہی۔ گو اس میں کوئی تناقض نہیں پایا جاتا پھر بھی وہ معروضی حقیقت کا یعنی اس بات کا دعوےٰ نہیں کر سکتا کہ جیسا معروض تصوّر کیا گیا ہی وہ ممکن بھی ہی۔ اب رہا وجود تو ظاہر ہی کہ بغیر تجربے سے مدد لیے ہوئے کسی مقرون وجود کا تصوّر تک نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ وجود کا تصوّر صرف حسّی ادراک پر، جس حد تک کہ وہ تجربے کا مادّہ ہو، عاید ہوتا ہی؛ اور ادراکات کے باہمی علاقے کی صورت پر عاید نہیں ہوتا۔ البتّہ اس کے بارے میں خیال آرائیوں سے کام لیا جا سکتا ہی۔

مگر ہم ان سب چیزوں سے قطع نظر کر کے جن کا امکان صرف تجربے میں موجود ہونے سے اخذ کیا جا سکتا ہی یہاں محض

بدیہی تصوّرات کے ذریعے اشیا کے امکان پر غور کرتے ہیں اور ہمارا یہ دعوےٰ ہے کہ بجائے خود یہ تصوّرات ہرگز ان اشیا کو ممکن نہیں بناتے جب تک وہ تجربے کے صُوری اور معروضی شرائط نہ ہوں۔

بظاہر ایک مثلث کا امکان خود اِس کے تصوّر سے معلوم کیا جا سکتا ہے (تجربے کا تو وہ یقیناً پابند نہیں) اِس لیے کہ واقعی ہم بدیہی طور پر اس کا معروض بہم پہنچا سکتے ہیں یعنی اس کی تشکیل کر سکتے ہیں۔ لیکن چونکہ یہ صرف ایک معروض کی صورت ہے اس لیے ہمیشہ اس کی حیثیت تخیّل کی پیداوار کی ہوگی، جس کے معروض کا امکان مُشتبہ رہے گا۔ اُس کے لیے ایک اور چیز کی ضرورت ہے اور وہ یہ ہے کہ ایسی شکل سراسر اِن شرائط کے ماتحت تصوّر کی جائے جن پر کُل معروضاتِ تجربہ کی بنیاد ہے۔ صرف اسی بنا پر کہ مکان خارجی مظاہر کی ایک صُوری بدیہی شرط ہے اور یہ تخلیقی ترکیب جس سے کہ ہم تخیّل میں ایک مثلث کی تشکیل کرتے ہیں وہی ہے جس سے ہم مظہر کا حسّی ادراک کرتے ہیں تاکہ اِس کا ایک تجربی تصوّر قائم کریں مثلث کے تصوّر کے ساتھ امکان کا تصوّر مربوط کیا جاتا ہے پس متعادیرِ مسلسل بلکہ کُل مقادیر (کیوں کہ اِن سب کے تصوّرات ترکیبی ہیں) کا امکان تصوّرات سے بحیثیت تصوّرات کے واضح نہیں ہوتا بلکہ یہ حیثیت معروضاتِ تجربہ کے تعیّن کی صُوری شرائط کے ظاہر ہے کہ ہم اِن معروضات کو جو تصوّرات سے

مطابقت رکھتے ہیں اور کہیں تلاش نہیں کر سکتے ہیں بجز تجربہ کے۔ اِس لیے کہ صرف اسی میں معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں چنانچہ ہم بغیر اِس کے کہ خود تجربے سے مدد لیں صرف اُن صوری شرایط کو پیشِ نظر رکھ کر جن کے تحت میں عام معروض تجربہ کا تعیّن کیا جاتا ہے یعنی بالکل بدیہی طور پر، مگر تجربے کی نسبت سے اور اِس کے حدود کے اندر امکانِ اشیا کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔

وجودِ اشیا کے علم کے اُصول موضوعہ کے لیے حسّی ادراک کی ضرورت ہے جس کا انسان کو شعور ہو۔ یہ ضروری نہیں کہ یہ ادراک بلاواسطہ خود اِس معروض کا ہو جس کا وجود معلوم کرنا ہے البتہ اُسے قیاساتِ تجربہ کے مطابق جو عام تجربے کے ربط کی کل شرایط بیان کرتے ہیں کسی اثباتی حسّی ادراک سے مربوط ہونا چاہیے۔

محض ایک شے کے تصوّر میں اُس کے وجود کی کوئی علامت نہیں پائی جاتی۔ خواہ تصوّر اِس قدر مکمّل ہو کہ ایک شے کا مع اِس کے کل اندرونی تعیّنات کے خیال کرنے کے لیے اِس میں کسی بات کی کمی نہ ہو تب بھی وجود کو اِن سب باتوں سے کوئی تعلّق نہیں بلکہ صرف اِس سوال سے ہے کہ کیا اِس طرح کی کوئی شے دی ہوئی ہے جس کا حسّی ادراک ہر وقت تصوّر سے نہ کیا جا سکتا ہو۔ اِس لیے کہ تصوّر کا ادراک سے پہلے موجود ہونا صرف اِدراک کا امکان ظاہر کرتا ہے۔ خود ادراک جو تصوّر

کا مادہ بہم پہنچاتا ہو، وجود کی واحد علامت ہو۔ لیکن ہم شے کے ادراک سے پہلے یعنی متقابلتاً بدیہی طور پر اِس کے وجود کا عِلم حاصل کر سکتے ہیں جب کہ وہ بعض ادراکات سے اِن کے تجربی ربط کے بنیادی قضایا (قیاسات) کے مطابق مربوط ہو اِس لیے کہ اِس صورت میں شے کا وجود ہمارے ادراکات سے امکانی تجربے میں مربوط ہو اور ہم قیاسات کی رہنمائی میں اپنے اثباتی ادراکات سے چل کر امکانی ادراکات کے سلسلے میں اِس شے تک پہنچ سکتے ہیں۔ مثلاً ہم آہنی بُرادے کی کشش کے ادراک سے اُس مقناطیسی مادّے کا عِلم حاصل کر سکتے ہیں جو کُل اجسام میں موجود ہو گو اپنے حواس کی مخصوص ساخت کی وجہ سے ہم اِس مادّے کا بلا واسطہ ادراک نہ کر سکیں۔ یوں قوانین حِسیات اور اپنے ادراکات کے باہمی تعلّق کے مطابق ہم اس کا بلا واسطہ تجربی مشاہدہ بھی کر سکتے تھے اگر ہمارے حواس زیادہ تیز ہوتے۔ امکانی تجربے کی صورت کو ہمارے حواس کے کُند ہونے سے کوئی تعلّق نہیں۔ جہاں تک کہ حِسّی ادراک اور اِس کے متعلّقات، تجربی قوانین کے مطابق پُہنچ سکتے ہیں وہاں تک ہمارا وجودِ اشیا کا عِلم بھی پہنچتا ہو۔ اگر ہم تجربے سے شروع نہ کریں یا مظاہر کے تجربی ربط کے قوانین کے مطابق آگے نہ بڑھیں، تو ہماری ساری کوشش کسی شے کے وجود کو پہچاننے کی بے کار ثابت ہو گی۔ مگر اِن قواعِد پر جن کے ذریعے سے ہم اشیا کا وجود بالواسطہ ثابت کرتے ہیں، تصوّریت کی طرف

سے بڑا زبردست اعتراض ہوتا ہے۔ اِس لیے اِس کی تردید
یہاں بالکل برمحل ہوگی۔

تصوّریت کی تردید

تصوّریت (اِس سے ہم مادّی تصوریت مُراد لیتے ہیں) وہ
نظریہ ہے جو ہمارے ذہن کے باہر مکان میں معروضات کے وجود
کو یا تو مشتبہ اور ناقابلِ ثبوت یا غلط اور ناممکن قرار دیتا ہے۔
اِن میں سے پہلا ڈیکارٹ کا تشکیکی نظریہ ہے جس کی رُو سے
صرف ایک تجربی دعوے یعنی "میں ہوں" ناقابلِ اشتباہ ہے۔
دوسرے برکلے کا اذعانی نظریہ ہے جس کی رُو سے مکان مع
اُن تمام اشیا کے جن کی وہ لازمی شرط ہے، ناممکن الوجود ہے،
اس لیے اشیا جو مکان میں پائی جاتی ہیں محض خیالی ہیں۔
اذعانی تصوریت ناگزیر ہے جب کہ مکان اشیائے حقیقی کی صفت
سمجھی جائے کیونکہ اِس صورت میں وہ مع اُن سب چیزوں
کے جن کی وہ شرط ہے لاشے ہو جاتا ہے۔ جس غلط فہمی پر یہ تصوّریت
مبنی ہے اُسے ہم قبل تجربی حسّیات میں دُور کر چکے ہیں۔ تشکیکی
تصوّریت اِس بارے میں کوئی دعوےٰ نہیں کرتی بلکہ صرف
یہ کہتی ہے کہ سوا ہمارے وجود کے کسی اور شے کا وجود بلاواسطہ
تجربے کے ذریعے سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ایک معقول
بات ہے اور فلسفیانہ طرزِ خیال کے مطابق ہے کہ جب تک کافی
ثبوت نہ مل جائے کوئی قطعی تصدیق قایم کرنے کی اجازت

نہ دی جائے ۔ پس مطلوبہ ثبوت کو یہ دکھانا چاہیے کہ ہم خارجی اشیا
کا صِرف تخیّل ہی نہیں بلکہ تجربہ بھی رکھتے ہیں اور یہ صِرف اسی طرح
دکھایا جا سکتا ہو کہ ہم یہ ثابت کر دیں کہ خود ہمارا داخلی تجربہ
جس میں ڈیکارٹ کو بھی شُبہ نہیں ہو بغیر خارجی تجربے کے ناممکن ہو

دعویٰ

خود میرے وجود کا شعور جو تجربے کے ذریعے سے متعیّن
ہو میرے ذہن کے باہر معروضات کے وجود کو ثابت کرتا ہو۔

ثبوت

مجُھے یہ شعور ہو کہ میرا وجود زمانے میں متعیّن ہو ۔ کُل
تعیّن زمانی اِس پر موقوف ہو کہ ادراک میں کوئی وجود مستقل
مانا جائے ۔ یہ وجودِ مستقل میرے اندر نہیں ہو سکتا اِس لیے
کہ خود میرا وجودِ زمانی اسی کے ذریعے سے متعیّن ہوتا ہو۔ پس
اِس وجودِ مستقل کا ادراک کِسی خارجی شو کے ذریعے سے ممکن ہوگا
(نہ کہ محض اُس شو کے تصوّر کے ذریعے)۔ پس میرے وجود کا
تعیّن زمانے کے اندر صرف واقعی اشیا کے وجود کے ذریعے
سے ممکن ہو جنھیں کہ میں اپنے ذہن کے باہر ادراک کرتا ہوں
اِس لیے کہ وہ شعور جو زمانے کے اندر ہو اِس تعیّنِ زمانی کے
شعور کے ساتھ وجوبی طور پہ والبتہ ہو یعنی خود میرے وجود کا
شعور ساتھ ہی ساتھ خارجی اشیا کے وجود کا بلاواسطہ شعور بھی ہو۔

ملاحظہ نمبر ۱۔ اس ثبوت سے معلوم ہوگا کہ تصوّریت نے جو وار کیا تھا وہ اُسی پر اُلٹ دیا گیا۔ اس نے یہ فرض کر لیا تھا کہ بلا واسطہ تجربہ صرف اندرونی ہی ہوتا ہی اور اُس سے خارجی اشیا کا فقط استنباط کیا جاتا ہی جیسے کہ ہر معلول سے ایک عِلّت مستنبط کی جاتی ہی اور یہ بالکل ناقابل اعتبار ہی کیونکہ یہ بھی ہو سکتا ہی کہ اُن تصوّرات کی عِلّت جو ہم خارجی اشیا کی طرف منسوب کرتے ہیں خود ہمارے ہی اندر موجود ہو۔ مگر یہاں یہ ثابت کیا گیا ہی کہ اصل میں خارجی تجربہ بلا واسطہ ہی[1] اور صرف اُسی کے ذریعے سے ہمارے وجود کا شعور تو نہیں مگر اُس کا تعیّن زمانی یعنی داخلی تجربہ ممکن ہی اس میں شک نہیں کہ "میں ہوں"

---

[1] خارجی اشیا کے وجود کا بلا واسطہ شعورِ مذکورہ بالا دعوے میں فرض نہیں بلکہ ثابت کیا گیا ہی۔ یہ دوسری بات ہی کہ ہم اِس شعور کے امکان ہی کو نہ مانیں۔ اِس وقت سوال یہ ہوگا کہ ہم صِرف ایک داخلی حِس رکھتے ہیں اور خارج کی کوئی حِس نہیں بلکہ محض تخیّل رکھتے ہیں۔ مگر صاف ظاہر ہی کسی خارجی شی کے تخیّل یعنی اُسے مشاہدے میں ظاہر کرنے کے لیے بھی ایک خارجی حِس کا ہونا اور اُس کے ذریعے سے محض خارجی مشاہدے کی انفعالیت اور تخیّل کی فاعلیت میں بلا واسطہ تمیز کرنا ضروری ہی اِس لیے کہ اگر خارجی حِس محض تخیّل ہو تو قوّتِ مشاہدہ جس کا یہ تخیّل تعیّن کرے گا خود ہی معدوم قرار پائے گی۔

کا تصوّر وہ شعور ہے جو ہر خیال کے ساتھ ہوتا ہے اور جس کے اندر ایک موضوع کا وجود بلاواسطہ شامل ہے مگر یہ شعور کسی علم یا تجربے کی حیثیت نہیں رکھتا کیوں کہ اس کے لیے کسی شیٔ موجود کے خیال کے علاوہ مشاہدے کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور اس موقع پر اندرونی مشاہدے یعنی زمانے کی ضرورت ہے جس کے لحاظ سے موضوع کا تعیّن کیا جاسکے اور یہ سراسر خارجی معروضات پر موقوف ہے ۔ پس داخلی تجربہ خود بالواسطہ ہوتا ہے اور بغیر خارجی تجربے کے ناممکن ہے۔

ملاحظہ نمبر۲۔ ہم اپنی قوّتِ علم کا جو تجربی استعمال تعیّن زمانہ میں کرتے ہیں وہ اس سے پوری مطابقت رکھتا ہے ۔ ہم تعیّن زمانہ کا ادراک صرف خارجی علاقوں کے تغیّر (حرکت) کے ذریعے اس وجودِ مستقل کی نسبت سے کرتے ہیں جو مکان میں موجود ہے (مثلاً سورج کی حرکت کا زمین کی اشیا کی نسبت سے) ظاہر ہے کہ مادّے کے سوا کوئی وجودِ مستقل نہیں ہے جسے ہم مشاہدے کی حیثیت سے تصوّرِ جوہر کے تحت میں رکھ سکیں۔ مادّے کا یہ وجود مستقل خارجی تجربے سے اخذ نہیں کیا جاتا بلکہ بدیہی طور پر کُل تعیّنِ زمانہ کی وجوبی شرط تسلیم کیا جاتا ہے۔ یعنی خود ہمارے وجود کے داخلی احساس کا تعیّن خارجی اشیا کے وجود سے ہوتا ہے ۔ "میں" کے ادراک میں اپنی ذات کا جو شعور ہوتا ہے وہ کوئی مشاہدہ نہیں ہے ۔ محض ایک ذہنی ادراک ہے ایک خیال کرنے والے موضوع کی فاعلیت کا ۔ چنانچہ اس

"میں" کے اندر مشاہدے کا کوئی محمول موجود نہیں ہے جو داخلی حِس میں وجود مستقل کی حیثیت سے تعیّن زمانہ کا کام دے سکے جس طرح مادّے کا ٹھوس پن تجربی مشاہدے کی حیثیت سے یہ کام دیتا ہے۔

ملاحظہ نمبر ۳۔ اِس بات سے کہ خارجی اشیا کا وجود خود ہماری ذات کے متعیّن شعور کے لیے ضروری ہے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ خارجی اشیا کے ہر مشہود ادراک میں اُن کا وجود بھی شامل ہے کیوں کہ ممکن ہے کہ یہ ادراک محض تخیّل ہو (جیسا خواب اور جنون کی حالت میں ہوتا ہے) لیکن یہ تخیّل بھی سابقہ خارجی ادراکات کے اعادے پر مبنی ہوتا ہے اور یہ ادراکات جیسا کہ ہم دکھا چکے ہیں صرف خارجی معروضات کے وجودِ واقعی کے ذریعے سے ممکن ہیں۔ یہاں تو ہمیں صرف اتنا ہی ثابت کرنا ہے کہ عام داخلی تجربہ صِرف عام خارجی تجربہ ہی کے ذریعے سے ہو سکتا ہے۔ اب رہا یہ سوال آیا یہ تجربہ محض تخیّل ہے اِس کا فیصلہ اُس کے مخصوص تعیّنات اور واقعی تجربے کی کُل شرائط کو پورا کرنے پر موقوف ہے۔

اب رہا تیسرا اُصول موضوعہ تو اُس کا تعلّق صِرف تصوّرات کے صوری اور منطقی ربط سے نہیں بلکہ وجود کے مادّی وجوب سے ہے۔ حِسّی معروضات کا وجوب کبھی مطلقاً بدیہی طور پر نہیں معلوم کیا جا سکتا البتّہ کسی اور دیے ہوئے وجود کی نسبت سے اضافۃً بدیہی طور پر پہچانا جا سکتا ہے اور وہ بھی اُس معروض

کا وجود جو تجربے کے ایک ایسے سلسلے میں شامل ہو جس کی کڑی یہ دیا ہوُا ادراک ہی۔ پس وجود کا وجوب صرف تصورات سے کبھی نہیں بلکہ ہمیشہ حسی ادراک کے ربط سے تجربے کے عام قوانین کے مطابق معلوم کیا جاتا ہی۔ کوئی وجود ایسا نہیں جو دوسرے دیے ہوئے مظاہر کی شرائط کے ماتحت وجوبی طور پر معلوم کیا جا سکے بجز معلول کے وجود کے، جو دی ہوئی علّت سے قانونِ علیّت کے مطابق معلوم کیا جاتا ہی۔ پس ہمیں اشیا (جوہروں) کے وجوب کی نہیں بلکہ صرف اُن کی حالت کی وجوبیت کا علم ہو سکتا ہی اور وہ بھی ادراک میں دی ہوئی حالتوں کے ذریعے سے علیّت کے تجربی قوانین کے مطابق۔ اِس سے یہ نتیجہ نکلتا ہی کہ وجوبیت کا معیار صرف امکانی تجربے کے قانون میں پایا جاتا ہی اور وہ یہ ہی کہ ہر واقعہ اپنی علیّتِ منظہری کے ذریعے سے بدیہی طور پر متعیّن ہوتا ہی۔ چنانچہ ہم عالمِ طبیعی میں صرف اُن معلولات کی وجوبیت معلوم کر سکتے ہیں جن کی علّتیں ہمیں معلوم ہوئی ہوں اور وجود کے وجوب کی علامت صرف امکانی تجربے کے دائرے تک محدود ہی اور اِس میں بھی کسی شے پر بحیثیت جوہر کے عاید نہیں ہوتی کیوں کہ جوہر کو ہم کبھی ایک تجربی معلول یا ایک واقعہ اور حادثہ قرار نہیں دے سکتے۔ پس وجوب کا مصداق صرف مظاہر کے باہمی علاقے ہیں قوانینِ علّت کے مطابق اور اُن کی بنا پر دیے ہوئے وجود (علّت) سے بدیہی طور پر ایک دوسرے وجود (معلول) کا اخذ کرنا۔ کُل واقعات مشروط طور پر وجوبی ہیں

یہ ایک بنیادی قضیہ ہے جو دُنیا کے تغیرات کو ایک قانون یعنی وجود واجب کے قاعدے کے تحت میں لاتا ہے جس کے بغیر عالم طبیعی وقوع میں نہیں آسکتا ۔ پس یہ قضیہ کہ کوئی واقعہ محض اتفاقی نہیں ہوتا ایک بدیہی طبیعی قانون ہے ۔ اسی طرح یہ قضیہ بھی کہ عالم طبیعی میں کوئی وجوب اتفاقی نہیں بلکہ ہر وجوب متعین اور عقل کے مطابق ہوتا ہے ۔ دونوں ایسے قوانین ہیں جن کے ذریعے سے کثرتِ تغیرات اشیا (بہ حیثیت مظاہر) کے نظامِ طبیعی یا یہ الفاظ دیگر وحدتِ عقل کے تحت میں لائی جاتی ہے ۔ اس وحدتِ عقل کے اندر کثرتِ تغیرات تجربے یعنی مظاہر کی ترکیبی وحدت بن جاتی ہے ۔ یہ دونوں بنیادی قضایا طبیعی ہیں ۔ پہلا اصل میں (قیاسات تجربہ کے ماتحت) قانونِ علیت کا ایک نتیجہ ہے ۔ دوسرا قضایاے جہت سے تعلق رکھتا ہے جس میں تعین علیت پر تصور وجوب کا اضافہ کیا گیا ہے جو ایک قاعدۂ عقل کے تحت میں ہے اُصول تسلسل کے مطابق مظاہر (تغیرات) کے سلسلے میں کوئی طفرہ[1] نہیں ہوتا اور نہ مکان کے تجربی مشاہدات کے مجموعے میں دو مظاہر کے درمیان کوئی فصل یا رخنہ ہوتا ہے ۔ اس قضیہ کو ہم ان الفاظ میں ظاہر کر سکتے ہیں کہ تجربہ میں کوئی ایسی چیز نہیں آسکتی جو خلا کو ثابت کرتی ہو یا اُسے تجربی ترکیب کا ایک جز تسلیم کرتی ہو ۔ اب رہا وہ خلا جو امکانی تجربے

---

[1] کسی شے کا کود کر اور بیچ میں خلا چھوڑ کر مکان کے ایک نقطے سے دوسرے نقطے پر پہنچنا ۔

عالمِ طبیعی) کے (دایرے کے باہر) تصوّر کیا جائے تو وہ عدالت ہائے فہم محض کی حدِّ سماعت سے خارج ہی (اِس لیے کہِ فہم محض تو صِرف اُنھیں مسایل کا فیصلہ کرتا ہی جو دیے ہوئے مظاہر کے تجربی عِلم سے تعلّق رکھتے ہیں) ۔ اِس کا فیصلہ کرنا تصوّری قوّتِ حکم کا کام ہی جو امکانی تجربے کے دایرے سے گزر کر اُن چیزوں پر حکم لگاتی ہی جو اِن حدود کے باہر ہیں ۔ اِس کی بحث قبل تجربی علم کلام میں آئے گی ۔ اِن چاروں قضیّوں کو (کہِ عالمِ طبیعی میں کوئی رخنہ نہیں ہوتا، کوئی طفرہ نہیں ہوتا، کوئی واقعہ بغیر علّت کے نہیں ہوتا کوئی اتفاقی حادثہ نہیں ہوتا) ہم اور سب قبل تجربی نبیادی قضیوں کی طرح بالترتیب سلسلۂ مقولات کے مطابق بغیر کسی وقت کے ثابت کر سکتے تھے لیکن مشّاق ناظرین اِس کام کو خود ہی انجام دے لیں گے یا آسانی سے اُس کا سُراغ پا جائیں گے ۔ اِن سب کی واحد غرض یہ ہی کہِ تجربی ترکیب میں کسی ایسی چیز کو جگہ نہ دیں جو قوّتِ فہم کے اور کُل مظاہر کے مسلسل ربط یعنی تصوّرات کی وحدتِ عقلی کے منافی ہو ۔ اِس لیے کہِ وحدتِ تجربہ جس میں کُل ادراکات کا جگہ پانا ضروری ہی، صِرف فہم ہی کے اندر ممکن ہی ۔

یہ سوال کہِ آیا ممکنات کا دایرہ موجودات سے اور موجودات کا واجبات سے زیادہ وسیع ہی اپنی جگہ پر ایک معقول سوال ہی اور ترکیبی حل چاہتا ہی لیکن یہ بھی صرف عدالت قوّتِ حکم کی حدِ سماعت میں آتا ہی کیوں کہِ اِس کا مفہوم یہ ہی کہِ آیا کُل اشیا بہ حیثیت مظاہر کے صِرف ایک ہی امکانی تجربے کے مجموعے اور

ربط سے تعلّق رکھتی ہیں جس میں ہر دیا ہوُا ادراک شامل ہو اور کسی اور ادراک کی گنجائش نہیں یا میرے ادراکات متعدد امکانی تجربوں سے تعلّق رکھ سکتے ہیں۔ قوّتِ فہم عام تجربے کے لیے بدیہی طور پر صِرف وہ قاعِدہ مقرّر کرتی ہو جو حِسّیات اور تعقّل کی اُن موضوعی اور صوری شرائط کے مطابق ہو، جن پر تجربہ موقوف ہو۔ مشاہدے کی (زمان و مکان کے علاوہ) دوسری صورتیں اور فہم کی (منطقی خیال یا عِلم بذریعہ تصوّرات کے علاوہ) دوسری صورتیں اگر ممکن بھی ہوں تو ہم اِن کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔ لیکن فرض کیجیے ہم اُنھیں سمجھ بھی سکتے تب بھی وہ اِس واحد تجربی علم سے تعلّق نہ رکھتیں جس میں کہ معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں۔ یہ سوال کہ آیا ہمارے امکانی مجموعی تجربات کے علاوہ کوئی اور ادراک یعنی کوئی اور عالمِ مادّی ہو سکتا ہو یا نہیں قوّتِ فہم سے فیصل نہیں ہو سکتا۔ اِس لیے کہ اِس کا کام تو صِرف اتنا ہو کہ جو کچھ دیا ہوُا ہو اِس کی ترکیب کر دے ورنہ یوں تو وہ مروّجہ استدلال جس کے ذریعے سے ایک وسیع تر عالمِ ممکنات ثابت کیا جاتا ہو جس کا عالمِ موجودات (یعنی معروضاتِ تجربہ کا مجموعہ) صِرف ایک چھوٹا سا حِصّہ ہو، بظاہر بہت قابلِ توجّہ معلوم ہوتا ہو۔ "کل موجودات ممکن ہیں"، اِس کُلیّے سے عکس کے منطقی قواعد کے مطابق قدرتی طور پر یہ جزئیہ نکلتا ہو کہ بعض ممکنات موجود ہیں جس کا مفہوم یہ معلوم ہوتا ہو کہ بہت سے ایسے ممکنات ہیں

جو موجود نہیں ہیں۔ اِس میں شک نہیں کہ بظاہر ممکنات کی تعداد کا موجودات سے زیادہ ہونا اِس سے ثابت ہوتا ہو کہ ممکن کو موجود بنانے کے لیے اِس پر کچھ اضافہ کرنا ضروری ہو لیکن ہم اِسے نہیں مانتے کہ ممکن میں کوئی اضافہ کیا جاتا ہو کیونکہ اِس پر جو اضافہ کیا جائے گا وہ غیر ممکن ہوگا۔ جو چیز میرے فہم میں تجربے کی صوری شرائط سے مطابقت رکھتی ہو اِس میں صرف اتنا ہی اضافہ ہو سکتا ہو کہ وہ کسی حسّی ادراک سے والبتہ کر دی جائے یعنی جو چیز کہ تجربی قوانین کے مطابق حسّی اِدراک سے والبتہ ہو وہ موجود ہو خواہ اُس کا بلا واسطہ ادراک ہو یا نہ ہو۔ لیکن یہ بات کہ اُن چیزوں کے سلسلے میں جو مجھے حسّی ادراک میں دی ہوئی ہیں ایک اور سلسلۂ مظاہر یعنی ایک واحد عالم گیر تجربے کے علاوہ کچھ اور بھی ممکن ہو، دیے ہوئے ادراکات سے مستنبط نہیں کی جا سکتی اور بغیر دیے ہوئے ادراکات کے اِس کا استنباط اور بھی زیادہ بے بنیاد ہو کیونکہ بغیر موادِ ادراک کے کوئی چیز تصوّر ہی میں نہیں آ سکتی۔ جس چیز کے امکان کی شرائط خود بھی محض ممکن ہوں وہ ہر لحاظ سے ممکن نہیں کہی جا سکتی حالانکہ اِس سوال میں کہ آیا اشیا کا امکان تجربے کی حد سے آگے بھی ہو، ممکن کا مفہوم یہی ہو کہ وہ ہر لحاظ سے ممکن ہو۔ میں نے اِن مسائل کا ذکر صرف اِس لیے کر دیا ہو کہ علم خیال کے مطابق جو چیزیں فہمی تصوّرات میں شامل ہیں اُن میں سے کوئی چھوٹنے نہ پائے مگر اصل میں قطعی امکان (جو ہر لحاظ

سے مستند ہو، کوئی بھی تصوّر نہیں ہے اور کسی طرح تجربی استعمال میں نہیں آ سکتا بلکہ اُس کا تعلّق قوّتِ حکم سے ہے جس کا دایرہ فہم کے امکانی تجربی استعمال کے دایرے کے ماورا ہے۔

چونکہ ہم اِس چوتھے نمبر کو اور اسی کے ساتھ فہم محض کے کل بُنیادی قضایا کے نظام کو ختم کرنا چاہتے ہیں اس لیے ہمیں اِس کی وجہ بھی بتا دینی چاہیے کہ ہم نے اُصول جہت کا نام اصول موضوعہ کیوں رکھا ہے۔ ہم نے یہاں اِس اصطلاح کے وہ معنی نہیں لیے جن میں اِسے آج کل کے بعض فلسفی ریاضی والوں کے منشا کے خلاف، جنھوں نے اِسے وضع کیا ہے استعمال کرتے ہیں۔ اِن حضرات کے ہاں اُصول موضوعہ قایم کرنے کے معنی ہیں کسی قضیّے کو بغیر ثبوت کے بلا واسطہ یقینی قرار دینا۔ اگر ہم ترکیبی قضایا کے بارے میں خواہ وہ کتنے ہی صریح کیوں نہ ہوں، اِس بات کو تسلیم کر لیں تو عقل محض کی ساری تنقید اکارت جائے گی۔ اِس لیے کہ ایسے لوگوں کی کمی نہیں جو انتہائی جرأت سے بڑے بڑے دعوے کرتے ہیں جنھیں عام لوگ بے تامّل یقین کر لیتے ہیں۔ پھر تو ہماری عقل کے لیے ہر قسم کے اوہام باطل کا دروازہ کھل جائے گا اور اسے اِن دعووں کے قبول کرنے میں کوئی تامل نہ ہوگا جو بالکل بے بنیاد ہیں مگر اپنے آپ کو اِسی قدر وثوق کے ساتھ منوانا چاہتے ہیں جیسے حقیقی علومِ متعارفہ۔ پس جب کسی شے کے تصوّر کے ساتھ ترکیبی طور پر کسی بدیہی تعیّن کا اضافہ کیا جائے گا تو اِس کا ثبوت

یا کم سے کم اِس دعوے کی صحت کی سند بھی ہونی چاہیے۔

قضایا کے جہت معروضی ترکیبی قضایا نہیں ہیں اِس لیے کہ وہ امکان وجود اور وجوب کے محمولات میں کوئی توسیع یعنی معروض کے تصوّر پر کوئی اضافہ نہیں کرتے پھر بھی وہ ترکیبی ضرور ہیں مگر صرف موضوعی حیثیت سے یعنی وہ شو (مثبت) کے تصوّر میں اور کوئی اضافہ تو نہیں کرتے البتہ اتنی بات بتا دیتے ہیں کہ وہ علم کی کس قوّت سے ماخوذ اور متعلّق ہے۔ چنانچہ جب تصوّر صرف فہم میں تجربے کی صوری شرائط کے مطابق ہو تو اُس کا معروض ممکن کہلاتا ہے۔ جب وہ حِسّی ادراک (موادِ حِس) سے وابستہ ہو اور اُس کے ذریعے سے بہ واسطۂ قوّتِ فہم متعیّن کیا گیا ہو تو اُس کا معروض موجود کہلاتا ہے اور جب وہ حسّی ادراکات کے سلسلے میں تصوّرات کے ذریعے سے متعیّن ہو تو اِس کا موضوع واجب کہلاتا ہے۔ غرض مقولات جہت تصوّر کے متعلّق صرف اتنا بتاتے ہیں کہ وہ قوّتِ فہم کے کس عمل کے ذریعے سے پیدا ہوا ہے۔ ریاضی میں اُصولِ موضوعہ وہ عملی قضیّہ ہے جو صرف اِس ترکیب پر مشتمل ہو جس کے ذریعے سے ہم اپنے آپ کو ایک معروض دیتے ہیں اور اس کے تصوّر کو خود پیدا کرتے ہیں۔ مثلاً ایک دیے ہوئے نقطے سے ایک دیے ہوئے خط کے ذریعے سطح مستوی پر ایک دایرہ کھینچنا۔ ایک ایسے قضیّے کا کوئی ثبوت نہیں ہو سکتا اس لیے کہ جس عمل کو وہ چاہتا ہے خود اسی کے ذریعے سے

ہم اس شکل کے تصوّر کو پیدا کرتے ہیں۔ پس ہم کو بھی یہ حق ہو کہ قضایائے جہت کو اُصول موضوعہ کی حیثیت سے قایم کریں۔ اِس لیے کہ وہ اپنے تصوّر اشیا میں کوئی اضافہ نہیں کرتے بلکہ صرف وہ طریقہ ظاہر کرتے ہیں جس سے یہ تصوّر عام قوّتِ علم سے منسوب کیا جاتا ہو۔

بُنیادی قضایا کے نظام کے متعلق ایک عام ملاحظہ

یہ بات قابل غور ہو کہ ہم صرف مقولے سے کیسی شے کا امکان معلوم نہیں کر سکتے بلکہ فہمی تصوّر کا اثبات ظاہر کرنے کے لیے مشاہدے کی بھی ضرورت ہو۔ یہ بات کہ (۱) کوئی شے صرف موضوع کی حیثیت سے نہ کہ دوسرے اشیا کے تعیّن کی حیثیت سے یعنی صرف جوہر کی حیثیت سے وجود رکھتی ہو یا (۲)

ئہ اِس میں شبہ نہیں کہ شے کے وجود میں ہم امکان کے علاوہ کچھ اور بھی تسلیم کرتے ہیں مگر یہ جزوِ زاید خود شے میں داخل نہیں کیونکہ جو کچھ اُس کے کامل امکان میں شامل ہو اس سے زیادہ وجود میں کچھ نہیں ہو سکتا بلکہ امکان صرف وہ نسبت ہو جو شے قوّتِ فہم سے (یعنی اس کے تجربی استعمال سے) رکھتی ہو اور وجود میں اِس نسبت کے علاوہ حسّی ادراک سے وابستگی بھی پائی جاتی ہو۔

جب ایک چیز موجود ہو تو دوسری کا ہونا ضروری ہو یعنی ایک چیز دوسری کی علت ہو یا (۳) جب کئی چیزیں موجود ہوں تو ہر ایک باری باری سے بقیہ چیزوں کی علت ہوتی ہو یعنی جوہروں میں تعامل پایا جاتا ہو، صرف تصوّرات سے معلوم نہیں ہو سکتی۔ یہی صورت دوسرے مقولات کی بھی ہو۔ مثلاً ایک شے کا متعدد اشیا کے ساتھ یکساں یعنی ایک مقدار ہونا وغیرہ وغیرہ۔ پس جب تک مشاہدہ موجود نہ ہو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ مقولات کے ذریعے سے کوئی معروض خیال کیا جاتا ہو یا اِن کا کوئی معروض ہو بھی سکتا ہو۔ اِس سے معلوم ہوتا ہو کہ مقولات بجائے خود معلومات نہیں ہیں بلکہ صرف خیال کی صورتیں ہیں اور اِن کا کام یہ ہو کہ دیے ہوئے مشاہدات کو معلومات بنا دیں۔ اِسی وجہ سے صرف مقولات سے کوئی ترکیبی قضیہ ترتیب نہیں دیا جا سکتا۔ مثلاً ہر وجود میں ایک جوہر یعنی ایسی شے ہوتی ہو جو صرف موضوع ہی ہو سکتی نہ کہ محض محمول، یا ہر شے ایک مقدار ہوتی ہو وغیرہ وغیرہ۔ اس قسم کے قضایا اِس وقت تک قایم نہیں ہو سکتے جب تک کوئی ایسی چیز دی ہوئی نہ ہو جس کے ذریعے سے ہم دیے ہوئے تصوّر سے آگے بڑھ کر ایک دوسرا تصوّر اِس کے ساتھ جوڑ سکیں۔ چنانچہ صِرف خالص فہمی تصورات سے کبھی کوئی ترکیبی قضیہ ثابت نہیں کیا جا سکا۔ مثلاً یہ قضیہ لے لیجیے کہ ہر وجود اتفاقی ایک عِلت رکھتا ہو۔ ہم صِرف اتنا ہی ثابت کر سکتے ہیں کہ اس

نسبت کے بغیر ہم کسی وجودِ اتفاقی کو نہیں سمجھ سکتے یعنی کسی ایسی شے کے وجود کو بدیہی طور پر قوتِ فہم سے معلوم نہیں کر سکتے مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ یہ نسبت خود اشیا کے امکان کی شرط ہو۔ اگر اس ثبوت پر جو ہم نے قضیۂ علّیت میں پیش کیا تھا نظر ڈالی جائے تو یہ معلوم ہو جائے گا کہ ہم اسے صرف امکانی تجربے کے معروضات کے متعلق ثابت کر سکتے ہیں۔ ہر واقعے کے لیے ایک علّیت کا ہونا ضروری ہو۔ اس قضیے کو ہم نے صرف تجربے یعنی مشاہدے میں دیے ہوئے معروض کے علم کے امکان کا ایک اصول قرار دے کر ثابت کیا تھا۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ہر وجودِ اتفاقی کے لیے ایک علّت کا ہونا ہر شخص کے ذہن میں صرف تصوّرات سے واضح ہو جاتا ہو مگر یہاں وجودِ اتفاقی کا تصوّر مقولۂ جہت (ایک ایسی چیز جس کے عدم کا تصوّر کیا جا سکتا ہو) پر مشتمل نہیں بلکہ مقولۂ نسبت (ایک ایسی چیز جو صرف کسی دوسری چیز کا معلول ہو سکتی ہو) پر مشتمل ہو اور اس صورت میں ظاہر ہو کہ یہ ایک تحلیلی قضیہ ہو کہ ہر چیز جو صرف کسی دوسری چیز کا معلول ہو سکتی ہو ایک علّت رکھتی ہو۔ اصل میں جب ہمیں کسی وجودِ اتفاقی کی مثال دینا ہو تو ہم ہمیشہ تغیرات کا حوالہ دیتے ہیں نہ کہ صرف ضدِ تصوّر کے امکان کا[1]۔ ہر تغیر ایک واقعہ ہو جس کا امکان ایک تصور پر موقوف

---

[1] ہم مادّے کے عدم کا تصوّر آسانی سے کر سکتے ہیں مگر قدما اس سے

بقیہ بر صفحۂ آئندہ

ہے اور اس کا عدم بھی بجائے خود ممکن ہے۔ اس طرح وجود اتفاقی کی پہچان یہ ٹھہری کہ وہ صرف ایک علّت کا معلول ہو سکتا ہے۔ چنانچہ جب کوئی شے اتفاقی قرار دی جائے تو یہ کہنا کہ اس کی کوئی علّت ہوتی ہے ایک تحلیلی قضیہ ہے۔

اس سے بھی زیادہ قابلِ غور یہ بات ہے کہ مقولات کی بنا پر اشیا کے امکان کو سمجھنے یعنی اُن کے معروضی اثبات کو ظاہر کرنے کے لیے ہمیں نہ صرف مشاہدات کی بلکہ ہمیشہ خارجی مشاہدات کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً جب ہم نسبت کے خالص تصوّرات پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ دیکھتے ہیں:۔ (۱) تصوّرِ جوہر کے مقابلے میں، مشاہدے کے اندر ایک وجودِ مستقل رکھنے کے لیے (اور اس طرح اس تصوّر کے معروضی اثبات کو ظاہر کرنے کے لیے)

بقیہ صفحۂ ماسبق

اس کا اتفاقی ہونا اخذ نہیں کرتے تھے۔ ایک دی ہوئی شے کی کسی حالت کا کبھی ہونا اور کبھی نہ ہونا بھی اُس حالت کی اتفاقیت کو اُس کی ضد کے موجود ہونے کی بنا پر ثابت نہیں کرتا مثلاً ایک جسم کے سکون سے جو حرکت کے بعد واقع ہو یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ چونکہ سکون حرکت کی ضد ہے اس لیے یہ حرکت اتفاقی ہے۔ اس لیے کہ یہاں جو تضاد ہے وہ صرف منطقی ہے نہ کہ حقیقی۔ حرکت کی اتفاقیت کا ثبوت دینے کے لیے یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ مقدّم نقطۂ زمانہ میں جسم کا بجائے متحرک ہونے کے ساکن ہونا ممکن تھا یہ دکھانا کافی نہیں کہ وہ بعد میں ساکن ہو گیا کیونکہ اس طرح تو اضداد بھی جمع ہو سکتے ہیں۔

ہمیں ایک مشاہدہ فی المکان (مادّے) کی ضرورت ہے کیوں کہ صرف مکان ہی مستقل تعیّن رکھتا ہے۔ زمانہ یعنی داخلی حِس کا کُل مشمول ہمیشہ دوران کی حالت میں رہتا ہے (۲) تغیّر کو اس مشاہدے کی حیثیت سے جو تصوّرِ علّیت کا بدِ مقابل ہے، ظاہر کرنے کے لیے ہمیں تغیّر فی المکان یعنی حرکت کی مثال لینا پڑتی ہے بلکہ صرف اسی کے ذریعے ہم تغیّرات کا، جن کا امکان فہم محض سے معلوم نہیں کیا جا سکتا، مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ تغیّر ایک ہی شے کے وجوب میں متضاد تعیّنات پیدا ہونے کا نام ہے یہ بات کہ ایک ہی شے میں ایک حالت کے بعد ایک متضاد حالت واقع ہوتی ہے بغیر مشاہدے کے سمجھ میں نہیں آ سکتی اور یہ مشاہدہ ایک ہی نقطے کے مکان کے اندر حرکت کرنے کا ہوتا ہے۔ اس نقطے کے (متضاد تعیّنات کی بنا پر) مختلف مقامات میں ہونے ہی سے ہم تغیّر کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ خود داخلی تغیّرات کو سمجھنے کے لیے بھی ہم زمانے کو جو داخلی حِس کی صورت ہے ایک خط کی شکل میں تصوّر کرتے ہیں اور اس خط کو کھینچنے (حرکت) کے ذریعے سے داخلی تغیّر کو ظاہر کرتے ہیں یعنی خود اپنے وجود میں مختلف کیفیات کی توالی کو خارجی مشاہدے کی مدد سے سمجھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کُل تغیّرات مشاہدے میں ایک وجودِ مستقل کے ہونے پر مبنی ہیں اور اس کے بغیر تغیّرات کی حیثیت سے اُن کا ادراک ہی نہیں کیا جا سکتا لیکن داخلی حِس میں کوئی مستقل مشاہدہ نہیں پایا جاتا — اسی طرح

قضیۂ تعامل کا امکان صرف عقل کے ذریعے سے سمجھ میں نہیں آسکتا۔ پس اس کے معروضی اثبات کے لیے مشاہدہ اور وہ بھی خارجی مشاہدہ ضروری ہے۔ اس لیے کہ اس بات کا امکان کیوں کر خیال میں آسکتا ہے کہ جب متعدد جوہر موجود ہوں، تو ہر ایک کے وجود کی وجہ سے باری باری بقیّہ جوہروں کے وجود میں کوئی چیز (معلول کی حیثیت سے) واقع ہو یعنی چونکہ ایک جوہر میں ایک خاص چیز ہے اس لیے دوسرے جوہروں میں بھی ایک خاص چیز ہونی چاہیے جس کی توجیہہ خود ان جوہروں کے وجود سے نہیں کی جا سکتی۔ یہ شرط تعامل کے لیے ضروری ہے لیکن اس کا اشیا میں، جو اپنی جوہریت کی بنا پر ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں، پایا جانا سمجھ میں نہیں آتا۔ چنانچہ جب لائبنٹز نے دنیا کے جوہروں میں محض فہمی تصورات کی حیثیت سے تعامل فرض کرنا چاہا تو اسے خدا کے توسط سے کام لینے کی ضرورت پڑی کیوں کہ اس کا یہ خیال تھا اور بالکل بجا تھا کہ خود ان کے وجود کی بنا پر کسی قسم کا تعامل سمجھ میں نہیں آتا۔ مگر ہم (جوہروں میں بحیثیت مظاہر کے) تعامل کا امکان بخوبی سمجھ سکتے ہیں، جب کہ ہم مکان میں یعنی خارجی مشاہدے میں ان کا ادراک کریں۔ اس لیے کہ مکان بدیہی طور پر خارجی صوری علاقوں پر مشتمل ہے جو اثبات شیٔ (بہ حالت عمل و ردِّ عمل یعنی بہ حالت تعامل) کے شرائط امکان کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اسی طرح یہ آسانی سے دکھایا جا سکتا ہے کہ اشیا کا

امکان بحیثیت مقادیر کے یعنی مقولہ کمیّت کا معروضی اثبات بھی صرف خارج ہی میں ظاہر کیا جا سکتا ہے اور اسی کے توسط سے داخلی حس پر عاید کیا جا سکتا ہے۔ مگر طول کو ترک کرنے کے لیے ہم اِس کی مثالوں کو پڑھنے والوں کے غور و فکر پر چھوڑتے ہیں۔

یہ ملاحظہ بہت بڑی اہمیت رکھتا ہے نہ صرف اس لیے کہ اس سے مذکورۂ بالا تردید تصوّریت کی تصدیق ہوتی ہے بلکہ اِس وجہ سے بھی کہ جب یہ بحث چھڑے کہ آیا ہم صرف داخلی شعور سے اپنی ذات کا علم حاصل کر سکتے ہیں اور بغیر خارجی تجربی مشاہدات کے اپنی فطرت کا تعین کر سکتے ہیں تو ہم اِس علم کی حدود معین کر سکیں۔

غرض اِس ساری فصل کا لُبِّ لباب یہ ہے کہ فہم محض کے کُل بنیادی قضایا صرف امکانِ تجربہ کے بدیہی اصول ہیں اور کُل بدیہی ترکیبی قضایا بھی تجربے ہی سے تعلّق رکھتے ہیں بلکہ اُن کا امکان سراسر اِسی تعلق پر موقوف ہے۔

قبل تجربی قوتِ تصدیق

(تحلیلِ قضایا)

کا تیسرا باب

کُل معروضات کو مظاہر اور معقولات میں تقسیم کرنے کے وجوہ

اب ہم نے سرزمین فہم محض کے ہر حصّے کا معاینہ اور پیمائش کر ڈالی ہے اور اُس میں ہر چیز کی ایک جگہ متعیّن کر دی ہے لیکن

یہ زمین صرف ایک جزیرہ ہے جس کی قدرت نے اٹل حدود متعین کر رکھی ہیں۔ یہ حق کا خطّہ ہے (کتنا شاندار نام ہے) جس کے گرد موہومات کا طوفانی سمندر موجزن ہے۔ اس میں کہر کے ڈھیر اور جلد پگھل جانے والی برف کے تودے ہیں جن پر نئی زمینوں کا دھوکا ہوتا ہے اور جو من چلے جہازرانوں کو جھوٹی اُمیدیں دلا کر سیاحانہ مہمات میں سرگرداں رکھتے ہیں۔ نہ یہ ذوق سیاحت کبھی ان کا پیچھا چھوڑتا ہے اور نہ اس کا کوئی نتیجہ نکلتا ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اپنی کشتی اس سمندر میں ڈالیں اور اُس کی وسعتوں کو چھان کر یہ پتہ چلائیں کہ اس میں کچھ ہاتھ آسکتا ہے یا نہیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جس زمین کو ہم چھوڑنے والے ہیں اس کے نقشے پر ایک نظر ڈال کر ایک تو یہ دیکھیں کہ آیا جو کچھ اس میں موجود ہے اس پر ہم اس وقت خوشی سے، یا آگے چل کر جب کہیں اور قدم جمانے کی جگہ نہ ملے مجبوری سے قناعت کر سکتے ہیں۔ دوسرے یہ سوچیں کہ کس حق کی بنا پر ہم اس زمین پر قبضہ رکھ سکتے ہیں اور مخالفوں کے دعووں کو ردّ کر سکتے ہیں۔ اگرچہ ہم ان سوالات کا علم تحلیل کے حصے میں کافی طور پر جواب دے چکے ہیں تاہم اس کا خلاصہ یہاں بیان کر دینے سے کُل مطالب ایک نقطے پر جمع ہو جائیں گے اور اس سے ہمارے یقین کو تقویت پہنچے گی۔

ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ قوتِ فہم جو کچھ بغیر تجربے کی مدد کے خود پیدا کرتی ہے صرف تجربی استعمال ہی کی غرض سے

کرتی ہے۔ فہم محض کے بنیادی قضایا خواہ وہ بدیہی تقرری (ریاضیاتی) ہوں یا محض ترتیبی (طبیعیاتی) صرف امکانی تجربے کے خالص خاکے پر مشتمل ہیں۔ اِس لیے کہ تجربے کی وحدت اُسی ترکیبی وحدت پر مبنی ہے جو قوّتِ فہم ترکیبِ تخیّل میں عملِ تعقل کے ذریعے سے خود اپنی طرف سے پیدا کرتی ہے اور جس سے مظاہر کا بحیثیت علم کے دیے ہوئے مواد کے متعلق اور مطابق ہونا ضروری ہے۔ اگرچہ یہ عقلی قواعد نہ صرف بدیہی طور پر حق ہیں بلکہ حقیقت یعنی علم اور معروض علم کی مطابقت کی بنیاد ہیں اس لیے کہ ہمارے مجموعی علم یا تجربے کا، جس میں معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں، امکان اُنھیں پر مبنی ہے پھر بھی ہم اِسے کافی نہیں سمجھتے کہ جو کچھ حق ہے وہ ہمارے سامنے بیان کر دیا جائے بلکہ ہمیں یہ ہوس ہے کہ جو کچھ ہم معلوم کرنا چاہتے ہیں وہ سب معلوم ہو جائے۔ ہم سوچتے ہیں کہ جب اِس تنقیدی بحث کا ماحصل اس سے زیادہ نہیں جتنا ہم بغیر اِن موشگافیوں کے صرف قوتِ فہم کے تجربی استعمال سے معلوم کر لیتے تو آخر اس اہتمام اور اِس قدر وقت صرف کرنے سے کیا فایدہ ہوا۔ یوں تو اِس کا جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ ہمارے علم کی توسیع کے لیے اِس سے زیادہ مُضر اور کوئی چیز نہیں کہ ہم تحقیقات شروع کرنے سے پہلے ہی اِس کا فایدہ معلوم کرنا چاہتے ہیں حالانکہ اگر اِس وقت یہ فایدہ ہمیں بتا بھی دیا جائے تو ہم اِسے مطلق نہیں سمجھ سکتے۔

مگر ایک فایدہ ایسا ہے جسے اِس قسم کی قبل تجربی تحقیقات کا سب سے بدشوق طالب علم بھی سمجھ لے گا اور پسند کرے گا۔ وہ یہ ہے کہ جو عقل اپنے علم کے ماخذ پر غور کیے بغیر صرف اس کے تجربی استعمال پر اکتفا کرتی ہے اس کے اور سب کام تو اچھی طرح چل جائیں گے مگر یہ کام اس سے نہیں ہو سکے گا کہ اپنے استعمال کی حدود کا تعیّن کرے اور یہ معلوم کرلے کہ کون سی چیز اس کے دایرے کے اندر ہے اور کون سی باہر، کیونکہ اِس کے لیے تو اِس دقیق تحقیقات کی ضرورت ہے جو ہم نے کی ہے اور جب اُسے یہ تمیز نہ ہوگی کہ فلاں سوال اُس کے دائرۂ بحث میں آتا ہے یا نہیں تو اُسے اپنے علم اور اپنے دعووں پر ہرگز وثوق نہیں ہو سکتا بلکہ ہمیشہ یہ خطرہ رہے گا کہ وہ بار بار اپنی حدود سے تجاوز کرکے موہومات میں مبتلا ہو جائے گی (جو کہ ایک ناگزیر امر ہے) مخالفوں کے اعتراض سُنے گی اور شرمندگی اٹھائے گی۔

پس یہ قضیہ کہ عقل کی قوّتِ فہم اپنے کُل بنیادی قضایا بلکہ اپنے سارے تصوّرات کا کبھی فوق تجربی استعمال نہیں کر سکتی بلکہ صرف تجربی استعمال کرتی ہے ایک ایسا قضیّہ ہے کہ اگر ہم اُسے یقین کے ساتھ معلوم کرلیں تو اُس سے نہایت اہم نتایج حاصل ہوتے ہیں۔ کسی قضیے میں تصوّر کے فوق تجربی استعمال سے یہ مراد ہے کہ وہ اشیائے حقیقی پر عاید کیا جائے اور تجربی استعمال سے یہ مراد ہے کہ وہ صرف مظاہر یعنی امکانی

تجربے کے معروضات پر عاید کیا جائے۔ یہ بات کہ یہ استعمال ہمیشہ تجربی ہوتا ہے ذیل کی تفصیل سے واضح ہو جائے گی۔
ہر تصوّر کے لیے ایک تو منطقی صورتِ تصوّری (صورتِ خیال) درکار ہے اور دوسرے ایک معروض کے دیے جانے کا امکان جس پر یہ تصوّر عاید ہو سکے۔ اِس دوسری چیز کے بغیر وہ بالکل بے معنی اور مشمول سے خالی ہوتا ہے گو وہ اس منطقی وظیفے پر مشتمل ہے کہ ایک دیے ہوئے مواد کو تصوّر کی شکل میں لے آئے۔ تصوّر کا معروض صرف مشاہدے میں دیا جا سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ خالص مشاہدہ معروض سے پہلے بدیہی طور پر ممکن ہے لیکن وہ ایک صورتِ محض ہے جسے اپنا معروض اور معروضی استناد صرف تجربی مشاہدے ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ پس کُل تصوّرات اور کُل قضایا خواہ وہ کتنے ہی بدیہی کیوں نہ ہوں تجربی مشاہدات یعنی امکانی تجربے کے دئے ہوئے مواد کے پابند ہیں اِس کے بغیر اُنھیں معروضی استناد حاصل نہیں ہوتا بلکہ وہ محض تخیّل یا عقل کی خیال آرائیوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔
مثال کے طور پر ریاضی کے تصوّرات کو لے لیجیے جو خالص مشاہدات پر مبنی ہیں۔ مکاں تین ابعاد رکھتا ہے، دو نقطوں کے درمیان صرف ایک ہی خطِ مستقیم ہو سکتا ہے وغیرہ وغیرہ اگرچہ یہ سب قضایا اور معروض کا وہ تصوّر، جس سے ریاضی بحث کرتی ہے بالکل بدیہی طور پر ذہن میں پیدا ہوتا ہے، پھر بھی یہ چیزیں اس وقت تک کوئی معنی نہیں رکھتیں جب تک

مظاہر (معروضاتِ تجربہ) کے ذریعے سے ظاہر نہ کی جائیں اسی لیے مجرّد تصوّر کو محسوس بنانے یعنی اُس کے جوڑ کے معروض کو مشاہدے میں ظاہر کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہی کیونکہ اِس کے بغیر اِس تصوّر کے کوئی معنی نہیں ہوں گے۔ ریاضی اِس مطالبے کو ایک شکل بنانے کے ذریعے سے پورا کرتی ہی جو ایک محسوس مظہر ہی (اگرچہ بدیہی طور پر وجود میں آیا ہی)۔ مقدار کا تصوّر ریاضی میں عدد کے ذریعے سے ظاہر کیا جاتا ہی اور عدد انگلیوں یا نقطوں وغیرہ کی مدد سے نظر کے سامنے لایا جاتا ہی۔ خود یہ تصوّر اور وہ ترکیبی قضایا جو اِس قِسم کے تصوّرات سے بنتے ہیں، بدیہی ہوتے ہیں لیکن اُن کا استعمال اور معروضات پر عاید کیا جانا صِرف تجربے ہی میں ممکن ہی جس کا امکان (بلحاظ صورت) اُن میں بدیہی طور پر موجود ہی۔

یہی بات کل مقولات اور اُن سے ترتیب دیے ہوئے تصوّرات پر صادق آتی ہی - یہ اِس سے ظاہر ہی کہ ہم کسی ایک مقولے کی بھی مادّی تعریف نہیں کر سکتے یعنی اِس کے معروض کے امکان کو نہیں سمجھا سکتے جب تک شرایطِ حِس یعنی صورتِ مظاہر سے کام نہ لیں۔ پس اِن کے سِوا مقولات کے اور کوئی معروضات نہیں اور اِن کا استعمال انہیں تک محدود ہی۔ اِس لیے کہ اگر یہ شرط ساقط ہو جائے تو مقولات کے کوئی معنی نہ ہوں گے یعنی انہیں معروضات سے کوئی تعلق نہ رہے گا اور کسی مثال کے ذریعے سے یہ سمجھ میں نہ آئے گا

کہ اِن تصوّرات سے کیا شے مراد ہے۔

مطلق مقدار کا تصوّر صرف اسی طرح سمجھایا جاسکتا ہے کہ وہ شے کا ایک تعیّن ہے جس کے ذریعے سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ایک مقررہ اکائی اُس شے میں کتنی بار شامل ہے۔ مگر کتنی بار کا تصوّر مشتمل ہے ایک ہی چیز کو یکے بعد دیگرے دُہرانے یعنی زمانے اور متحد النوع مظاہر کی ترکیب پر جو زمانے کے اندر واقع ہوتی ہے۔ اثبات، نفی کے مقابلے میں صرف اسی وقت سمجھایا جا سکتا ہے جب ایک زمانے کا (بہ حیثیت شرط وجود کے) خیال کیا جائے جو وجود سے خالی یا پُر ہے۔ جوہر کے تصوّر سے اگر وجودِ مستقل نکال دیا جائے تو صِرف موضوع کا منطقی تصوّر باقی رہ جاتا ہے یعنی اِس کے ذریعے سے میں ایک ایسی چیز کا تصوّر کرتا ہوں جو صِرف موضوع ہو سکتی ہے (اور کبھی محمول نہیں ہوتی)۔ مگر ہمیں کسی ایسی شرط کا علم نہیں جس کے مطابق یہ منطقی صفت کسی شے کی طرف منسوب کی جا سکے۔ پس ہم اِس سے کوئی کام نہیں لے سکتے اور کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتے اِس لیے کہ اس تصوّر کا کوئی معروض متعیّن نہیں ہے علت کے تصوّر میں بحیثیت خالص مقولے کے (اگر زمانے سے جس میں ایک واقعہ دوسرے واقعے کے بعد ہوتا ہے قطع نظر کر لی جائے) صرف ایک ایسی چیز پائی جاتی ہے جس سے کوئی دوسری چیز مستنبط کی جا سکے نہ صرف یہ کہ اِس کے ذریعے سے علّت اور معلول میں تمیز نہیں کی جا سکتی بلکہ اِس استنباط

کے لیے جو شرائط درکار ہیں اُن کا ہمیں مطلق علم نہیں۔ پس ہمارے پاس اِس تصوّر کا کوئی تعیّن نہیں ہے جس سے یہ کسی معروض پر عاید کیا جا سکے۔ اب رہا یہ قضیّہ کہ ہر وجودِ اتفاقی کی ایک علّت ہوتی ہے بظاہر تو بڑا شاندار معلوم ہوتا ہے لیکن میں آپ سے یہ پوچھتا ہوں کہ وجود اتفاقی سے آپ کیا مُراد لیتے ہیں۔ آپ یہ جواب دیں گے کہ وہ چیز جس کا عدم ممکن ہے۔ مگر یہ تو بتائیے کہ آپ عدم کے اِس امکان کو کیوں کر معلوم کریں گے جب تک کہ آپ سلسلۂ مظاہر میں ایک توالی کا اور اِس کے اندر ایک وجود کا جو عدم کے بعد (یا ایک عدم کا جو وجود کے بعد) ظاہر ہوتا ہے یعنی ایک تغیر کا ادراک نہ کریں۔ یہ کہنا کہ کسی شے کا عدم بجائے خود تناقض نہیں رکھتا ایک ایسی منطقی شرط کا حوالہ دینا ہے جو تصوّر کے لیے لازمی ہے مگر اِس کے مادّی امکان کے لیے بالکل ناکافی ہے۔ میں ہر جوہر کو بغیر کِسی تناقض کے معدوم خیال کر سکتا ہوں مگر اِس سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ اس کا وجود اتفاقی ہے یعنی اس کا عدم بجائے خود ممکن ہے۔ تعامل کے تصوّر کے متعلق بھی ہم آسانی سے یہ اندازہ کر سکتے ہیں کہ جس طرح جوہر اور علّت کے خالص معقولات سے کسی معروض کا تعیّن نہیں ہو سکتا اسی طرح جوہروں کی باہمی علّیت کے تصوّر سے بھی نہیں ہو سکتا۔ جب کبھی امکان، وجود اور وجوب کی تعریف صِرف فہمِ محض سے کی گئی ہے ایک ہی بات کو مکرّر کہنے کے سوا کوئی نتیجہ نہیں نکلا۔ یہ التباس

کہ تصوّر کے منطقی امکان (یعنی اس میں تناقض نہ ہوتے) کو اشیا کا فوق تجربی امکان (یعنی تصوّر کا ایک معروض ہونا) بنا کر دکھایا جائے صرف ناتجربہ کاروں کو دھوکا دے سکتا ہے اور مطمئن کر سکتا ہے۔[1]

اس سے یہ بات ناقابلِ تردید طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ خالص فہمی تصوّرات کا استعمال کبھی فوق تجربی نہیں بلکہ ہمیشہ تجربی ہوتا ہے۔ فہم محض کے قضایا صرف ایک امکانی تجربے کی عام شرایط کے مطابق معروضاتِ حس پر عاید کیے جا سکتے ہیں نہ کہ اشیائے حقیقی پر (قطع نظر اس کے کہ ہم اُن کا مشاہدہ کر سکتے ہیں یا نہیں)۔

پس قبل تجربی علم تحلیل کا یہ اہم نتیجہ نکلتا ہے کہ قوتِ فہم بدیہی طور پر اس سے زیادہ کچھ نہیں کر سکتی کہ ایک عام امکانی تجربہ کی صورت پہلے سے قایم کر لے اور چونکہ مظہر کے علاوہ

---

[1] مختصر یہ کہ جب حسّی مشاہدے سے (جس کے سوا ہمارے پاس اور کوئی مشاہدہ نہیں)، قطع نظر کر لی جائے تو ان تصوّرات کی کوئی بنیاد نہیں رہتی جس سے اُن کا مادّی امکان ظاہر ہو اور صرف منطقی امکان باقی رہ جاتا ہے یعنی تصوّر (خیال) کا ممکن ہونا لیکن یہاں یہ سوال نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ آیا یہ تصوّر کسی معروض پر عاید ہوتا ہے اور کچھ معنی رکھتا ہے یا نہیں۔

کوئی چیز تجربے کا معروض نہیں ہو سکتی اِس لیے فہم کو حسیات کی حدود سے تجاوز نہیں کرنا چاہیے کیونکہ انھیں کے اندر معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں۔ اِس کے قضایا صرف مظاہر کی توضیح کے اصول ہیں اب انھیں علمِ وجود کے شاندار نام کی جگہ، جس میں اشیائے حقیقی کے متعلق بدیہی ترکیبی معلومات (مثلاً قضیّہ علیت) کا ایک نظام پیش کرنے کا دعوےٰ پایا جاتا ہے تحلیل فہمِ محض کے معمولی سے نام پر قناعت کرنی چاہیے۔

خیال وہ عمل ہے جس میں دیا ہوا مشاہدہ ایک معروض کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اگر یہ طریقِ مشاہدہ دیا ہوا نہ ہو تو معروض فوق تجربی سمجھا جائے گا اور عقلی تصوّر کا استعمال صرف فوق تجربی ہو گا یعنی صرف ایک وحدتِ خیال تک محدود ہو گا۔ پس ایک خالص مقولے کے ذریعے سے، جس میں اِس حِسّی مشاہدے کی کُل شرایط سے جس کے سوا ہمارے لیے اور کوئی مشاہدہ ممکن نہیں، قطع نظر کر لی جائے، کسی معروض کا تعیّن نہیں ہوتا بلکہ صرف ایک عام معروض کا خیال مختلف جہات کے لحاظ سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ تصوّر کے استعمال کے لیے قوتِ تصدیق کے ایک اور وظیفے کی جس کے ذریعے سے کوئی معروض اُس کے تحت میں لایا جاتا ہے یعنی کم سے کم اُس صوری شرط کی ضرورت ہے جس کے مطابق کوئی چیز مشاہدے میں دی جا سکتی ہے اگر قوتِ تصدیق کی یہ شرط (خاکہ) موجود نہ ہو تو یہ تحت میں لانے کا عمل پورا نہیں ہو سکتا اِس لیے

کہ کوئی چیز دی ہوئی نہیں ہو جو تصوّر کے تحت میں لائی جا سکے۔
پس مقولات کا محض فوق تجربی استعمال حقیقت میں کوئی استعمال ہی نہیں ہو اور اپنا کوئی متعیّن معروض بلکہ کوئی ایسا معروض بھی نہیں رکھتا جو کم سے کم صورت ہی کے لحاظ سے قابل تعیّن ہوا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہو کہ خالص مقولے سے کوئی بدیہی ترکیبی قضیہ نہیں بن سکتا اور فہم محض کے قضایا کا استعمال صرف تجربی ہوتا ہو کبھی فوق تجربی نہیں ہوتا۔ امکانی تجربے کے دائرے کے باہر بدیہی ترکیبی قضایا قائم نہیں کیے جا سکتے۔

اس لیے مناسب ہو کہ ہم اس مطلب کو ان الفاظ میں ادا کریں۔ خالص مقولات بغیر حس کی صوری شرائط کے صرف قبل تجربی حیثیت رکھتے ہیں مگر ان کا کوئی فوق تجربی استعمال نہیں ہوتا اور نہ ہو سکتا ہو کیونکہ یہ مقولات (تصدیقات میں) استعمال کیے جانے کی شرائط سے، یعنی کسی معروض کو ان تصوّرات کے تحت میں لانے کی شرائط سے، خالی ہیں۔ پس جب ان خالص مقولات کا جب کہ یہ حس سے بالکل الگ کر لیے جائیں، تجربی استعمال مقصود نہیں اور فوق تجربی استعمال ممکن نہیں تو ان کا کوئی استعمال ہی نہیں ہو سکتا یعنی یہ کسی معروض پر عاید ہی نہیں کیے جا سکتے بلکہ صرف خالص صورتیں ہیں قوتِ فہم کے عام معروضات کے تصوّر اور خیال میں استعمال کرنے کی اور ان سے بجائے خود کسی معروض کا تعیّن یا خیال نہیں کیا جا سکتا۔

لیکن یہاں ایک التباس واقع ہوتا ہو جس سے بچنا مشکل ہو

مقولات اپنی اصل کے لحاظ سے مشاہدے کی صورتوں یعنی زمان و مکان کی طرح حِس پر مبنی نہیں ہیں۔ اِس لیے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہی کہ معروضات حِس کے دایرے سے آگے دوسری اشیا پر بھی عاید کیے جا سکتے ہیں۔ لیکن یہ مقولات بجائے خود محض خیالات کی صورتیں ہیں اور صِرف اس منطقی قوت پر مشتمل ہیں جو مشاہدے میں دیے ہوئے مواد کو بدیہی طور پر ایک ہی شعور میں متحد کرتی ہو۔ پس اگر یہ اُس واحد مشاہدے سے، جو ہمارے لیے ممکن ہی، خالی ہوں تو اِن کی معنویت مشاہدے کی اُن خالص صورتوں (زمان و مکان) سے بھی کم ہو جاتی ہو۔ اِس لیے کہ زمان و مکان کے ذریعے سے کم سے کم ایک معروض دیا تو جا سکتا ہو درآنحالیکہ مواد ادراک کی صورتِ ربط (جو مقولہ کہلاتی ہو) بغیر اِس مشاہدے کے جس میں یہ مواد دیا جاتا ہو کوئی معنی ہی نہیں رکھتی تاہم ہمارے تصوّر میں یہ امکان موجود ضرور ہو کہ جب ہم معروضات کو بہ حیثیت مظاہر محسوسات کہتے ہیں اور اِن کی حیثیت مظہری کو اِن کی ماہیتِ حقیقی سے متمیز کرتے ہیں تو ہم اُنھیں معروضات کو اِن کی ماہیتِ حقیقی کے لحاظ سے جس کا ہم مشاہدہ نہیں کر سکتے یا دوسری امکانی اشیا کو جو سرے سے ہمارے حواس کی معروض ہی نہیں ہیں، خالص عقلی معروضات کی حیثیت سے محسوسات کا مد مقابل ٹھہرائیں اور انھیں معقولات کے نام سے موسوم کریں۔ اب سوال یہ ہو کہ آیا ہمارے خالص فہمی تصوّرات اِن معقولات پر عاید ہوتے ہیں اور اِن کے طریقِ علم سمجھے جا سکتے ہیں یا نہیں۔

مگر یہاں شروع ہی سے ایک ابہام موجود ہی جس کی وجہ سے بڑی غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہی۔ جب عقل کسی معروض کو ایک لحاظ سے مظہر اور دوسرے لحاظ سے شیٔ حقیقی کہتی ہی تو وہ سمجھتی ہی کہ اُن حقیقی اشیا کے تصوّرات قایم کیے جا سکتے ہیں اور چونکہ اِس کے پاس مقولات کے سِوا اور کچھ نہیں اِس لیے وہ اُنھیں مقولات کو شیٔ حقیقی کے تصوّر کا ذریعہ قرار دیتی ہی لیکن یہاں وہ یہ دھوکا کھاتی ہی کہ معقول کے غیر متعیّن تصوّر کو جو دایرہ حِس سے باہر ہی ایک ایسی ہستی کا متعیّن تصوّر سمجھ لیتی ہی جسے ہم کسی طرح قوّتِ فہم سے معلوم کر سکتے ہیں۔

جب ہم معقول سے ایک ایسی شیٔ مُراد لیتے ہیں جو ہمارے حِسّی مشاہدے کی معروض نہیں ہی، قطعِ نظر اِس کے ہم کِس طرح اِس کا مشاہدہ کر سکتے ہیں، تو یہ معقول کا منفی مفہوم ہی لیکن اگر ہم اُسے ایک غیر حِسّی مشاہدے کا معروض قرار دیں تو ہم ایک خاص طریقِ مشاہدہ فرض کرتے ہیں جو ہمارے پاس موجود نہیں بلکہ اِس کا امکان بھی ہماری سمجھ میں نہیں آسکتا۔ یہ معقول کا مثبت مفہوم ہوگا۔

محسوسات کی بحث میں معقولات کے اِس منفی تصوّر کی بحث بھی آجاتی ہی یعنی اُن اشیا کی جن کا کہ قوّتِ فہم ہمارے طریقِ مشاہدہ سے قطعِ نظر کر کے یعنی مظاہر کی حیثیت سے نہیں بلکہ اشیائے حقیقی کی حیثیت سے خیال کرتی ہی مگر جن کی بابت وہ یہ جانتی ہی کہ اُن کا خیال کرنے میں مقولات سے کام نہیں لیا جا سکتا۔ مقولات

میں صرف اس وحدت کے تعلق سے جو مشاہدات زمان و مکان کے اندر رکھتے ہیں، معنویت پیدا ہوتی ہے اور وہ زمان و مکان کی تصوّریت کی بنا پر اِس وحدت کو بدیہی طور پر عام تصوّراتِ ربط کے ذریعے سے متعیّن کر سکتے ہیں۔ جہاں یہ وحدتِ زمانی موجود نہ ہو، یعنی معقولات میں، مقولات نہ تو استعمال ہو سکتے ہیں اور نہ کوئی معنی رکھتے ہیں۔ اِس لیے کہ وہاں اِن مقولات کے جوڑ کی اشیا کا امکان تک سمجھ میں نہیں آتا۔ یہاں اِس بحث کا حوالہ دینا کافی ہے۔ جو ہم پچھلے باب میں عام ملاحظے کے شروع میں کر چکے ہیں۔ کسی شے کا امکان صرف اِس سے ثابت نہیں ہوتا کہ اُس کے تصوّر میں تناقض نہ ہو بلکہ صرف اِس طرح کہ اس کے مقابلے کا مشاہدہ مہیّا کیا جائے۔ پس اگر ہم مقولات کو اُن معروضات پر جو مظاہر نہیں ہیں عاید کرنا چاہتے ہیں تو ہمارے پاس حسّی مشاہدے کے سوا کوئی اور مشاہدہ ہونا چاہیے۔ اِس وقت یہ معروض مثبت معنی میں معقول کہا جا سکے گا۔ چونکہ یہ عقلی مشاہدہ ہمارے دایرۂ علم سے سراسر خارج ہے اس لیے مقولات کا استعمال بھی ہرگز معروضاتِ تجربہ کی حدود سے آگے نہیں پہنچ سکتا۔ اِس میں شک نہیں کہ محسوسات کے مقابلے میں معقولات کا تصوّر کیا جاتا ہے اور ممکن ہے کہ ایسے معقولات موجود بھی ہوں جن سے ہماری حسّی قوّتِ مشاہدہ کو کوئی تعلّق نہیں لیکن ہماری قوّتِ فہم کے تصوّرات جو صرف ہمارے حسّی مشاہدے کے لیے خیال کی صورتوں کی حیثیت رکھتے ہیں، ان تک کسی طرح نہیں پہنچ سکتے۔ پس جب

ہم معقولات کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو صرف منفی مفہوم میں کرتے ہیں۔

جب کسی تجربی علم سے خیال (بذریعہ مقولات) کے اجزا الگ کر دیے جائیں تو کسی معروض کا علم باقی نہیں رہتا۔ اس لیے کہ صرف مشاہدے کے ذریعے سے کوئی شے خیال نہیں کی جا سکتی اور صرف میری حس کے تاثر سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس کا تعلق کسی معروض سے ہے۔ بخلاف اس کے اگر کسی تجربی علم سے مشاہدے کے کل اجزا الگ کر دیے جائیں تب بھی صورتِ خیال یعنی وہ طریقہ باقی رہ جاتا ہے جس سے امکانی مشاہدے کے مواد کا معروض متعیّن کیا جاتا ہے۔ اس لیے مقولات کا دایرہ حسّی مشاہدے سے اس لحاظ سے وسیع تر ہے کہ اُن سے عام معروضات کا خیال کیا جاتا ہے قطعِ نظر اُس مخصوص طریقے (حسّی) کے جس سے کہ یہ معروض دیے جاتے ہیں لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ معروضات کے ایک وسیع تر دائرے کو متعیّن کرتے ہیں کیوں کہ ان معروضات کا دیا جا سکنا تو ہم اُسی وقت فرض کر سکتے ہیں جب حسّی مشاہدے کے علاوہ ایک دوسرے مشاہدے کا امکان تسلیم کر لیں اور اس کا ہمیں کوئی حق نہیں۔

میں ایسے تصوّر کو جس میں کوئی تناقض نہ ہو اور جو دیے ہوئے تصوّرات کے نتیجے کی حیثیت سے دوسری معلومات سے تعلق رکھتا ہو لیکن اُس کا معروضی وجود کسی طرح معلوم

جو حِسیات کی حد بندی کرتا ہے اگرچہ اس کے دائرے کے باہر کسی مثبت چیز پر دلالت نہیں کرتا

اشیا کو محسوسات اور معقولات میں اور دنیا کو عالمِ حِسّی اور عالمِ عقلی میں تقسیم کرنا مثبت معنی میں ہرگز جائز نہیں اگرچہ تصورات حِسّی اور عقلی تصورات میں تقسیم کیے جا سکتے ہیں۔ اس لیے کہ عقلی یا فہمی تصوّرات سے ہم کسی معروض کا تعیّن نہیں کر سکتے اور انھیں معروضی حیثیت سے مستند قرار نہیں دے سکتے۔ اگر ہم حسیّات سے قطعِ نظر کر لیں تو ہم یہ کس طرح سمجھا سکتے ہیں کہ ہمارے مقولات (جن کے سوا معقولات کا اور کوئی تصوّر باقی نہیں رہتا) کوئی معنی رکھتے ہیں۔ اس لیے کہ اُن کو کسی معروض پر عاید کرنے کے لیے وحدتِ خیال کے علاوہ ایک اور چیز یعنی امکانی مشاہدہ بھی دیا ہوا ہونا چاہیے۔ اس کے باوجود احتمالی حیثیت سے معقول کا تصوّر نہ صرف جائز ہے بلکہ حِسیات کی حد بندی کے لیے ناگزیر ہے لیکن اِس صورت میں یہ ہمارے فہم کا کوئی مستقل معروض نہیں ہوگا۔ بلکہ ایک ایسی قوّتِ فہم کا جس کا وجود بجائے خود مخمس ہے، ایسے عقل و فہم کا امکان، جو منطقی طور پر مقولات کے ذریعے سے نہیں بلکہ وجدانی طور پر ایک غیر حِسّی مشاہدے کے ذریعے سے اپنے معروض کا علم حاصل کرتا ہو، ہماری حد ادراک سے باہر ہے۔ اس طور پر ہمارے فہم کو منفیانہ حیثیت سے توسیع حاصل ہوتی ہے یعنی وہ حِسّیات تک محدود نہیں رہتا بلکہ اشیائے حقیقی کو معقولات کے نام سے موسوم کر کے محسوسات کی حد بندی کر دیتا ہے مگر اسی

نہ کہا جا سکتا ہو، احتمالی تصوّر کہوں گا۔ ایک معقول یعنی ایک
ایسی چیز کا تصوّر جو معروضِ حس کی حیثیت سے نہیں بلکہ شیِٔ حقیقی
کی حیثیت سے (صرف فہمِ محض کے ذریعے سے) خیال کی جائے
کوئی تناقض نہیں رکھتا اِس لیے کہ حسّی مشاہدے کے متعلّق یہ
نہیں کہا جا سکتا کہ اُس کے سِوا اور کوئی طریقِ مشاہدہ ممکن
ہی نہیں۔ اِس کے علاوہ یہ تصوّر اِس لیے ضروری ہو کہ حسّی
مشاہدہ اشیائے حقیقی کو اپنے دایرے میں نہ سمیٹنے پائے یعنی
حسّی علم کے معروضی استناد کی حد بندی ہو جائے (اِن چیزوں
کو جن تک حسّی عِلم نہیں پہنچ سکتا معقولات اِسی وجہ سے کہتے
ہیں کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ حسّی معلومات کا دایرہ اِن سب
چیزوں کا احاطہ نہیں کر سکتا جن کا عقل خیال کرتی ہو)۔ اس
کے باوجود معقولات کے امکان کو ہم کسی طرح نہیں سمجھ سکتے
اور اِن کا دایرہ جو دایرۂ مظاہر کے باہر ہو (ہمارے نزدیک)
بالکل خالی ہو۔ یعنی ہمارے پاس وہ فہم تو ہو جو احتمالی طور پر
وہاں تک پہنچ سکتا ہو، مگر وہ مشاہدہ بلکہ اِس مشاہدے کے
امکان کا تصوّر تک نہیں ہو جس کے ذریعے سے دایرۂ حسّیات
کے باہر ہمیں معروضات دیے جا سکتے ہوں اور جس کے
دایرے کے باہر قوتِ فہم ادّعائی طور پر استعمال کی جا سکتی ہو
غرض معقول کا تصوّر ایک اتمامی تصوّر ہو ہماری حس کی حد
بندی کرنے کے لیے اور اُس کا استعمال صرف منفیانہ ہو سکتا ہو
مگر پھر بھی یہ کوئی من مانی چیز نہیں بلکہ ایک ضروری تصوّر ہو۔

عالم بھی شامل ہی) کے علاوہ کوئی فوقِ تجربی استعمال بھی ممکن ہو جو اپنا معروض مقولات کو قرار دیتا ہو اور اِس سوال کا جواب ہم نے نفی میں دیا ہو۔

پس جب ہم یہ کہیں کہ حواس معروضات کی مظہری حیثیت کا اور قوتِ فہم اُن کی واقعی حیثیت کا ادراک کرتی ہو تو واقعی حیثیت کے لفظ کو فوقِ تجربی معنی میں نہیں بلکہ صرف تجربی معنی میں لینا چاہیے یعنی وہ حیثیت جو اشیا بہ حیثیت معروضاتِ تجربہ کل مظاہر کی نسبت سے رکھتی ہیں نہ کہ وہ حیثیت جو وہ امکانی تجربے اور حِس سے قطعِ نظر کر کے بہ طور معروضاتِ فہم محض رکھتی ہیں۔ اِس لیے کہ یہ چیز ہمیشہ ہمارے لیے نامعلوم رہے گی بلکہ ہم اِس قِسم کے فوقِ تجربی علم کا کم سے کم مقولات کے تحت میں ممکن ہونا بھی تصوّر نہیں کر سکتے۔ ہمارے لیے تو فہم اور حِس کے مِلنے ہی سے معروضات کا تعیّن ہو سکتا ہو۔ اگر ہم اُنھیں ایک دوسرے سے الگ کر دیں تو یا تو تصوّرات سے خالی مشاہدات رہ جائیں گے یا مشاہدات سے خالی تصوّرات اور ان دونوں صورتوں میں ہم اپنے ادراک کو کسی متعیّن معروض پر عاید نہیں کر سکیں گے۔

اگر اِس ساری بحث کے بعد بھی کِسی شخص کو مقولات فوق تجربی استعمال ترک کرنے میں تامّل ہو تو اُسے چاہیے کہ اُنھیں کِسی ترکیبی قضیے میں استعمال کر کے دیکھے۔ اِس لیے کہ تحلیلی قضیے سے تو قوتِ فہم کی معلومات میں کوئی توسیع نہیں ہوتی۔ وہ تو صِرف اُسی چیز سے سروکار رکھتا ہو جو تصوّر میں پہلے

کے ساتھ وہ اپنی حد بندی بھی کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ معقولات کا مقولات کے ذریعے علم حاصل نہیں کر سکتا بلکہ ایک قدر نامعلوم کی حیثیت سے اُن کا صرف تصوّر کر سکتا ہے۔

متاخرین کی کتابوں میں ہمیں عالمِ حسّی اور عالمِ عقلی کی ملاحوں کا استعمال اُن معنوں میں نظر آتا ہے جو متقدمین کے مقرر کیے ہوئے معنوں سے بالکل مختلف ہیں۔ یوں تو اِس میں کوئی خرابی نہیں مگر ہے یہ صرف لفظوں کا ہیر پھیر۔ یہ حضرات مظاہر کے مجموعے کو جس حیثیت سے وہ مشاہدہ کیا جاتا ہے عالمِ حسی کہتے ہیں اور اُن کے باہمی ربط کو جو قوتِ فہم کے عام قوانین کے مطابق خیال کیا جاتا ہے عالمِ عقلی کہتے ہیں اِن کے نزدیک نظری ہیئت جس میں صرف اجرامِ سماوی کے مشاہدے سے بحث کی جاتی ہے عالمِ حسّی سے تعلّق رکھتی ہے اور اِس کا فلسفیانہ پہلو (مثلاً کوپرنیکس کا نظامِ طبیعی یا نیوٹن کے قوانینِ ثقل) عالمِ عقلی ہے۔ مگر یہ تو سوفسطائیوں کی سی ترکیب ہے کہ مشکل مسئلے سے بچنے کے لیے الفاظ کو توڑ مروڑ کر اِن کا مفہوم اپنے منشا کے مطابق نکال لیا جائے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ مظاہر کے دایرے میں قوتِ فہم کا استعمال کیا جا سکتا ہے۔ بحث طلب تو یہ امر ہے کہ کیا وہ اِس وقت بھی استعمال کی جا سکتی ہے جب معروض غیر مظہر (معقول) ہو۔ معقول کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ صرف عقل میں دیا ہوا ہو حواس میں نہ دیا ہو۔ پس سوال یہ ہے کہ کیا قوتِ فہم کے تجربی استعمال (جس میں نیوٹن کا نظام

سے موجود ہو اور یہ فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ آیا یہ تصوّر کسی معروض پر عاید ہوتا ہے یا صرف وحدتِ خیال کو ظاہر کرتا ہو (جس میں اس سے قطعِ نظر کر لی جاتی ہو کہ اس کا معروض کس طرح دیا جا سکتا ہو)۔ اُس کے لیے یہ جاننا کافی ہو کہ تصوّر کا شمول کیا ہو آسے اس سے بحث نہیں کہ یہ تصوّر کس شے پر عاید ہوتا ہے۔ پس معقولات کو کسی ایسے ترکیبی قضیے میں استعمال کر کے دیکھنا چاہیے جو غلطی سے فوقِ تجربی سمجھا جاتا ہو مثلاً ہر موجود یا تو جوہر ہوتا ہے یا عرض۔ ہر وجود اتفاقی کسی دوسری چیز یعنی اپنی علّت کا معلول ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اب میں یہ پوچھتا ہوں کہ اگر یہ تصوّرات امکانی تجربے پر نہیں بلکہ اشیائے حقیقی (معقولات) پر عاید ہوتے ہیں تو آپ کے ان ترکیبی قضایا کا ماخذ کیا ہے۔ وہ تیسری چیز کہاں ہو جو ہر ترکیبی قضیے کے لیے ضروری ہو تاکہ اُن تصوّرات کو جن میں کوئی منطقی (تحلیلی) تعلق نہیں ہو ایک دوسرے سے جوڑے۔ آپ اپنے قضیے کو اس وقت تک ثابت نہیں کر سکتے بلکہ اس قسم کے خالص قضیے کے امکان کو بھی جایز قرار نہیں دے سکتے جب تک آپ قوتِ فہم کے تجربی استعمال سے مدد نہ لیں اور خالص غیر حسّی تصدیق کے خیال کو ترک نہ کر دیں۔ پس خالص معقول معروضات کا تصوّر کسی قضیے میں استعمال نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ ہمیں کوئی ایسا طریقہ معلوم نہیں جس سے یہ معروضات دیے جا سکتے ہوں اور یہ احتمالی تصوّر صرف ایک خالی مکان کا کام

دیتا ہے جس سے تجربی قضایا کی حد بندی کی جاتی ہے لیکن اِس
کے اندر کوئی فوق تجربی معروض علم شامل نہیں ہے۔

ضمیمہ

تفکری تصورات کا ابہام جو قوتِ فہم کے تجربی اور فوقِ تجربی استعمال میں خلط مبحث کر دینے سے پیدا ہوتا ہے۔

تفکّر کو خود معروضات سے کوئی تعلّق نہیں کہ وہ اُن سے
تصوّرات حاصل کرے بلکہ یہ نفس کی ایک کیفیّت کا نام ہے جس
میں ہم اُن شرائط کو تلاش کرتے ہیں جن کے مطابق تصوّرات
حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ یہ شعور ہے اِس علاقے کا جو دیے
ہوئے ادراکات ہمارے علم کی مختلف قوتوں سے رکھتے ہیں
اور جس کے ذریعے سے اُن کے باہمی علاقے کا صحیح تعیّن کیا
جا سکتا ہے۔ ہمارے ادراکات کے متعلّق سب سے پہلا
سوال یہی پیدا ہوتا ہے کہ وہ علم کی کس قوّت سے تعلّق
رکھتے ہیں؟ اِن کا باہمی ربط یا مقابلہ فہم پر مبنی ہے یا حواس
پر؟ بعض تصدیقات محض عادت یا خواہش پر مبنی ہوتی ہیں لیکن چونکہ
اُن کے قایم کرنے سے پہلے یا اِس کے بعد تفکّر سے کام نہیں
لیا جاتا اِس لیے ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ اُن کا ماخذ فہم ہے۔ کُل
تصدیقات کے لیے تحقیق کی یعنی اِس بات کی ضرورت نہیں

کہ اُن کی حقیقت کی وجوہ بتائی جائیں اِس لیے کہ اگر یہ تصدیقات بلا واسطہ یقینی ہوں مثلاً یہ کہ دو نقطوں کے درمیان صرف ایک ہی خطِ مستقیم ہو سکتا ہے تو اُن کی حقیقت کی کوئی مزید علامت بجز اُن کی بدیہیت کے نہیں دکھائی جا سکتی۔ لیکن کُل تصدیقات بلکہ ہر قسم کے مقابلے کے لیے تفکر کی یعنی یہ بتانے کی ضرورت ہے کہ دیے ہوئے تصوراتِ علم کی کس قوت سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ عمل جس کے ذریعے سے ہم ادراکات کے تقابل کو کسی قوتِ علم کی طرف منسوب کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ ان کا مقابلہ فہم محض سے تعلق رکھتا ہے یا حِسّی مشاہدے سے، قبل تجربی تفکر کہلاتا ہے۔ وہ علاقہ جو تصورات میں فہم یا حِس کے اندر ہو سکتا ہے اتحاد اور اختلاف، تطابق اور تضاد، داخل اور خارج، متعیّن اور تعیّن (ہیولیٰ اور صورت) کا علاقہ ہے لیکن اِس علاقے کا صحیح تعیّن اِس بات پر موقوف ہے کہ یہ تصورات موضوعی طور پر علم کی کس قوت میں ایک دوسرے سے تعلق رکھتے ہیں، آیا حِس میں یا فہم میں۔ اِس لیے کہ قوتِ علم کے فرق سے اِس علاقے میں بہت بڑا فرق پیدا ہو جاتا ہے۔

کُل معروضی تصدیقات سے پہلے ہم تصورات میں باہم مقابلہ کر کے اِن کا اتحاد (متعدد ادراکات کا ایک تصور کے ماتحت ہونا) جس پر کلّی تصورات مبنی ہیں، اِن کا اختلاف جس پر جزدی تصدیقات مبنی ہیں، اِن کا تطابق جس پر مثبت تصدیقات مبنی ہیں، ان کا تضاد جس پر منفی تصدیقات

مبنی ہیں، معلوم کرتے ہیں۔ اِس وجہ سے بظاہر مذکورۂ بالا
تصوّرات کو تقابلی تصوّرات کہنا چاہیے لیکن جب ہمیں صرف
تصوّرات کی منطقی صورت سے نہیں بلکہ اِن کے مشمول سے
غرض ہو یعنی یہ معلوم کرنا ہو کہ آیا خود اشیا میں اتحاد یا اتفاق
تطابق یا تضاد پایا جاتا ہے تو اشیا کا علاقہ ہماری قوّتِ علم سے
دو طرح کا ہو سکتا ہے ایک فہم سے دوسرا حِس سے اور اِن
کے باہمی علاقے کی نوعیت اِس پر موقوف ہے کہ وہ کس
قوّت سے تعلّق رکھتی ہیں۔ پس صرف قبل تجربی تفکّر یعنی دیے
ہوئے ادراکات کا علاقہ فہم یا حِس سے معلوم کرنے ہی سے
اِن کے باہمی علاقے کا تعیّن ہو سکتا ہے اور اِس بات کا فیصلہ
کہ آیا اشیا متّحد یا مختلف، مطابق یا متضاد ہیں صرف تصوّرات
کے باہمی مقابلے سے نہیں ہو سکتا بلکہ اُسی وقت ہو سکتا ہے
جب قبل تجربی تفکّر کے ذریعے سے یہ تمیز ہو جائے کہ وہ
کس طریق علم سے تعلّق رکھتی ہیں۔ پس ہم یہ کہ سکتے ہیں
کہ منطقی تفکّر محض ایک تقابل ہے۔ اِس لیے کہ اِس میں اِس
سے بالکل قطعِ نظر کر لی جاتی ہے کہ دیے ہوئے ادراکات
کس قوّتِ علم سے تعلّق رکھتے ہیں اور یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ
اُن کا مقام اور ماخذ یکساں ہے۔ لیکن قبل تجربی تفکّر (جس کے
موضوع خود معروضات ہوتے ہیں) ادراکات کے معروضی تقابل
کی بنائے امکان ہے۔ پس وہ منطقی تفکّر سے بالکل مختلف ہے
اِس لیے کہ اِن دونوں کا طریقِ علم الگ الگ ہے۔ قبل تجربی تفکّر

ایک ناگزیر فرض ہو اُس شخص کے لیے جو اشیا کے متعلق کوئی بدیہی تصدیق قایم کرنا چاہے۔ اب ہم اِس فرض کو انجام دیں گے اور اِس سے قوتِ فہم کے اصلی کام کے تعیّن پر بہت کچھ روشنی پڑے گی۔

۱- اتحاد اور اختلاف

اگر ہمارے سامنے ایک معروض کئی بار آئے اور ہر مرتبہ اِس کے اندرونی تعیّنات یکساں ہوں تو وہ فہم محض کے معروض کی حیثیت سے ایک ہی شے سمجھا جائے گا لیکن اگر یہ معروض مظہر ہو تو صرف تصوّرات کے تقابل سے کام نہیں چلے گا، خواہ تصوّر کے لحاظ سے اِس مظہر میں کتنا ہی اتحاد کیوں نہ ہو۔ لیکن اِس کا ایک ہی زمانے میں مختلف مقامات پر پایا جانا اِس معروض (حِس) میں عددی اختلاف پیدا کرنے کے لیے کافی ہو۔ چنانچہ ہم پانی کے دو قطروں میں (کیفیت اور کمیّت کے) اندرونی اختلاف سے بالکل قطعِ نظر کر سکتے ہیں۔ پھر بھی اُن کا ایک ہی وقت میں مختلف مقامات پر مشاہدہ کیا جانا اُنھیں تعداد کے لحاظ سے مختلف سمجھنے کے لیے کافی ہو۔ لائبنز نے مظاہر کو اشیائے حقیقی یا معقولات یعنی فہمِ محض کے معروضات فرض کر لیا تھا (اگرچہ اِس کے ذہن میں اِن کا تصوّر مبہم تھا اور وہ اُنھیں مظاہر کے نام سے موسوم کرتا تھا)۔ اِس لیے اُس کے عدمِ اختلاف کے قضیے پر منطقی حیثیت سے کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن چونکہ یہ حسّی معروضات ہیں اور اُن میں فہم کا استعمال خالص

نہیں بلکہ تجربی ہے اس لیے خود مکان خارجی مظاہر کی شرط کی حیثیت سے اُن کی کثرت اور عددی اختلاف کو ظاہر کرتا ہے اس لیے کہ گو مکان کا ایک حِصّہ دوسرے حِصّے سے بالکل مشابہ اور اُس کے مساوی ہو پھر بھی اس کے باہر ہوتا ہے اور اسی وجہ سے دوسرے حِصّے سے مختلف سمجھا جاتا ہے اور اس کے ساتھ مل کر ایک بڑا مکان بناتا ہے۔ یہی بات ان مظاہر پر جو مکان کے مختلف حِصّوں میں واقع ہوں، صادق آتی ہے خواہ وہ آپس میں بالکل مُشابہ اور مساوی کیوں نہ ہوں۔

۲۔ تطابق اور تضاد جب وجود کا تصوّر صرف فہم محض سے کیا جائے تو موجودات میں کوئی تضاد یعنی ایسا تعلّق خیال نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ایک ہی موضوع کے اندر ایک دوسرے کے اثرات کو منسوخ کر دیں مثلاً ۳-۳ = صفر بہ خلاف اس کے جب موجودات مظاہر کی حیثیت رکھتے ہوں تو اُن میں یقیناً تضاد ہو سکتا ہے اور وہ ایک ہی موضوع کے اندر ایک دوسرے کے اثرات کو کُلّی یا جزوی طور پر معدوم کر سکتے ہیں مثلاً دو محرّک قوتیں جو ایک ہی خطِ مستقیم میں ایک نقطے کو متضاد سمتوں میں کھینچتی یا ڈھکیلتی ہوں یا راحت کا احساس جو الم کے احساس سے توازن رکھتا ہو۔

۳۔ داخل اور خارج فہمِ محض کے کسی معروض میں داخل وہ چیز کہلائے گی جسے (بلحاظِ وجود) کسی دوسرے معروض سے کوئی علاقہ نہ ہو مگر جوہر بہ حیثیت مظہر مکان کے

اندر جتنے تعیّنات رکھتا ہی وہ علاقوں کے سوا اور کچھ نہیں اور وہ خود بھی نسبتوں کا ایک مجموعہ ہی۔ ہمیں مکان کے اندر جوہر کا علم صرف اِن قوّتوں ہی کے ذریعے سے ہوتا ہی جو اِس میں کار فرما ہیں اور یا تو دوسری چیزوں کو اِس طرف کھینچتی ہیں (قوّتِ جذب) یا اُنھیں اِس میں داخل ہونے سے روکتی ہیں (قوّتِ دفع اور ٹھوس پن)۔ اِن کے علاوہ ہمیں ایسی کوئی صفات معلوم نہیں جن پر اُس جوہر کا تصوّر مشتمل ہو جو مکان میں ظاہر ہوتا ہی اور مادّہ کہلاتا ہی۔ بہ خلاف اِس کے فہمِ محض کے معروض کی حیثیت سے ہر جوہر میں داخلی تعینات بھی ہونے چاہییں جو اِس کے وجودِ حقیقی کو متعیّن کرتے ہوں۔ لیکن ہم صِرف انھیں داخلی اعراض کا تصوّر کر سکتے ہیں جو ہماری داخلی حِس پیش کرتی ہی یعنی خیال یا اِسی قِسم کی کوئی چیز۔ چونکہ لائبنز سب جوہروں کو، یہاں تک کہ مادّی اشیا کو بھی معقولات سمجھتا تھا، اس لیے اس نے انھیں کُل خارجی علاقوں سے، چنانچہ خیالات سے مرکّب ہونے سے بھی، بری قرار دے کر قوّتِ ادراک رکھنے والے بسیط موضوعات مختصر یہ کہ واحدات بنا دیا۔

۴۔ ہیولیٰ اور صورت یہ وہ تصوّر ہیں جو قوّتِ فہم کے ہر استعمال سے لازمی طور پر اِس طرح وابستہ ہیں کہ بقیہ تفکرات سب اُنھیں پر مبنی ہیں۔ پہلا عام قابلِ تعیّن وجود کو ظاہر کرتا ہی اور دوسرا اُس کے تعیّن کو

(قبل تجربی فہم میں جو دیے ہوئے معروضات کے باہمی اختلاف اور اِن کے طریقِ تعیّن سے قطعِ نظر کرتا ہو)۔ منطقی کلّی تصوّر کو ہیولیٰ اور نوعی تفریق کو صورت کہتے ہیں۔ ہر تصدیق میں دیے ہوئے تصوّرات کو (تصدیق کا) ہیولیٰ اور ان کے علاقے کو (جو رابطے کے ذریعے سے ہوتا ہو) تصدیق کی صورت کہہ سکتے ہیں۔ ہر شے میں اس کے اجزائے ترکیبی ہیولیٰ اور وہ طریقہ جس سے کہ یہ اجزا ایک شے میں مربوط ہیں ان کی صورت وجودی ہو۔ عام اشیا کے لحاظ سے دیکھا جائے تو ان کا غیر محدود اثبات اِن کے امکان کا ہیولیٰ اور اُس کی تحدید وہ صورت ہو جس کے ذریعے سے اشیا قبل تجربی تصوّرات کے مطابق ایک دوسرے سے ممیز کی جاتی ہیں۔ قوّتِ فہم کا تقاضا ہو کہ پہلے کوئی چیز (کم سے کم تصوّر میں) دی ہوئی ہو اور پھر کسی خاص طریقے سے اس کا تعیّن کیا جائے۔ پس فہم محض کے تصوّرات میں ہیولیٰ صورت سے مقدّم ہوتا ہو چنانچہ لائبنز نے پہلے اشیا (واحدات) اور اِن کی داخلی قوّتِ ادراک فرض کر لی اور پھر اس پر اِن کے خارجی علاقوں اور اِن کے حالات (یعنی ادراکات) کی بنیاد رکھی۔ اس لیے اس نے مکان کو جوہروں کا باہمی علاقہ اور زمانے کو اِن کے تعیّنات کا باہمی ربط بحیثیت سبب اور مسبّب کے قرار دیا۔ اگر فہم محض بلاواسطہ اشیا کا ادراک کر سکتا اور زمان و مکان خود اشیا کے تعیّنات ہوتے تو بے شک یہ نظریہ صحیح ہوتا۔ لیکن اگر ہم صرف حسّی مشاہدات

ہی ہیں کُل معروضات کا بہ حیثیت مظاہر کے تعیّن کر سکتے ہیں
تو صُورتِ مشاہدہ (یعنی موضوعی ماہیتِ حِس) ہیولیٰ (حسی
ادراکات) سے یعنی زمان و مکان مظاہر اور موادِ تجربہ سے
مقدّم اور اِن کے امکان کی بنیاد ہیں۔ عقلی فلسفی کو یہ گوارا
نہیں تھا کہ صورت خود اشیا سے مقدم ہو اور اِن کے امکان
کا تعیّن کرے اور اس کا اعتراض بے جا تھا اِس لیے کہ اس
نے فرض کر لیا تھا کہ ہم اشیا کا مشاہدہ اشیائے حقیقی کی حیثیت
سے کرتے ہیں (اگرچہ ہمارا ادراک دُھندلا ہوتا ہو) لیکن چونکہ
حِسّی مشاہدہ ایک خاص موضوعی شرط ہے جو بدیہی طور پر ہمارے
کُل ادراکات کی بنیاد ہے اور اپنی ایک اصلی صورت رکھتا ہے اِس
لیے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ صورت علیحدہ دی ہوتی ہے اور
ہیولیٰ (یعنی خود اشیا بہ حیثیتِ مظاہر) ہرگز صُورت کی بنیاد
نہیں ہے (جیسا کہ محض تصورات سے سمجھ لیا گیا ہے) بلکہ خود
ہیولیٰ کا امکان ایک صوری مشاہدے (زمان و مکان) پر
موقوف ہے۔

ملاحظہ
تفکری تصوّرات کے ابہام کے متعلّق

کسی تصوّر کو ہم حِس یا فہم میں جو جگہ دیتے ہیں اُسے ہم
قبل تجربی مقام کہیں گے۔ پس اِس مقام کی تشخیص جو ہر تصوّر
اپنے استعمال کے لحاظ سے پاتا ہے اور مقرّرہ قواعد کے مطابق

کُل تصوّرات کے مقام کا تعیّن قبل تجربی مقامیات کہلائے گا۔ یہ بحث ہمیں یہ بتا کر کہ ہمارے تصوّرات اصل میں کس طریقِ علم سے تعلّق رکھتے ہیں، فہمِ محض کی لغزشوں اور دھوکوں سے محفوظ رکھے گی۔ ہر تصوّر، ہر اسم جو متعدد ادراکات پر حاوی ہو ایک منطقی مقام کہلا سکتا ہے۔ ارسطو کی منطقی مقامیات یا طوبیقا اُنھیں پر مشتمل ہے۔ اِس سے کام لے کر مدرس اور خطیب ہر چیز کے لیے اسمائے خیال میں سے کوئی مناسب اسم تلاش کر لیتے ہیں اور بظاہر منطقی صحت کے ساتھ خیال آرائی اور لفاظی کی داد دیتے ہیں۔

لیکن قبل تجربی مقامیات صرف مذکورۂ بالا چار اسمائے تقابل وتفریق پر مشتمل ہے۔ ان میں اور مقولات میں یہ فرق ہے کہ اِن کے ذریعے سے خود معروض اپنے تصوّر کے مشمول (کمیت اثبات) کے لحاظ سے ظاہر نہیں ہوتا بلکہ صرف اِن تصوّرات کا تقابل جو معروض (شے) سے مقدّم ہیں مگر اِس تقابل کے لیے سب سے پہلے تفکّر کی ضرورت ہے یعنی اشیا کے جن تصورات کا مقابلہ کیا جاتا ہے، ان کے مقام کے تعیّن کی کہ آیا وہ فہم کے ذریعے سے خیال کیے گئے ہیں یا جس میں مظہر کے طور پر دیے ہوئے ہیں۔

جب تصوّرات کا مقابلہ منطقی طور پر کیا جاتا ہے تو اس سے بحث نہیں ہوتی کہ اُن کے معروضات کس سے تعلّق رکھتے ہیں آیا بحیثیت معقولات کے فہم سے یا بحیثیت مظاہر

کے حِس سے - لیکن جب ہم اِن تصوّرات کو معروضات پر
عاید کرنا چاہیں تو سب سے پہلے قبل تجربی تفکّر کی ضرورت
ہوتی ہے کہ وہ کِس قوّتِ علم کے معروض ہیں فہم محض کے
یا حِس کے۔ بغیر اِس تفکّر کے اِن تصوّرات کا استعمال بالکل
ناقابلِ اعتبار ہوتا ہے اور اِس سے فرضی ترکیبی قضایا پیدا
ہو جاتے ہیں جنھیں تنقیدی عقل تسلیم نہیں کرتی اور جن کی بنا
محض قبل تجربی ابہام یعنی معقول اور مظہر میں خلط مبحث کرنے
پر ہوتی ہے - چونکہ لائبنز قبل تجربی مقامیات سے ناواقف تھا
اور تفکّری تصوّرات کے ابہام سے دھوکا کھا گیا تھا، اِس لیے
اِس نے ایک عقلی نظام عالم قایم کر دیا یا یوں کہیے کہ اُس
نے کُل معروضات کا مقابلہ صِرف قوّتِ فہم اور اُس کے مجرد
صوری تصوّرات سے کر کے اپنے خیال میں اشیا کی حقیقی ماہیت
معلوم کر لی - ہم نے تفکّری تصوّرات کی جو فہرست دی ہے
اُس سے غیر متوقع فایدہ یہ ہؤا کہ لائبنز کے نظامِ فلسفہ کے
کُل حصّوں کی خصوصیات اور اِس عجیب و غریب نظریے کی
اصلی وجہ سمجھ میں آ گئی جو محض غلط فہمی پر مبنی ہے - اِس نے
کُل اشیا کا باہمی مقابلہ صِرف تصوّرات کے ذریعے سے کیا اور
قدرتی طور پر صِرف وہی امتیازات پائے جن کی بنا پر قوّتِ
فہم اپنے خالص تصوّرات کو ایک دوسرے سے ممیّز کرتی ہے۔
حِسّی مشاہدے کی شرائط کو، جو اپنے جُداگانہ امتیازات رکھتی
ہیں، وہ اصلی نہیں سمجھتا - اِس لیے کہ حِس اُس کے نزدیک

شیِ حقیقی کا تصوّر ہے لیکن اِس میں اور اُس علم میں جو قوّتِ فہم منطقی صورت کے مطابق حاصل کرتی ہے یہ فرق ہے کہ ناقص تحلیل کی وجہ سے اِس کے ساتھ اور ضمنی تصوّرات بھی ملے ہوئے ہیں جنھیں وہ الگ کر دیا کرتی ہے۔ مختصر یہ کہ لائبنز نے مظاہر کو معقول بنا دیا جِس طرح لاک نے عقلی تصوّرات کو محسوس بنا دیا تھا یعنی اُنھیں تجربی یا تجریدی تصوّرات قرار دیا تھا بجائے اِس کے کہ وہ عقل اور حِس کو ادراکات کی دو جُداگانہ قوّتیں سمجھتے جو صرف ایک دوسرے کے ساتھ مِل کر ہی اشیا کے متعلق معروضی تصدیقات قایم کر سکتی ہیں۔ اِن فلسفیوں میں سے ہر ایک نے صرف ایک ہی قوّت تسلیم کی۔ جو اِن کے نزدیک بلا واسطہ اشیائے حقیقی تک پہنچتی ہے اور دوسری کا کام صرف یہ ہے کہ پہلی کے ادراکات کو دُھندلا کر دے یا اِن میں ترتیب پیدا کر دے۔

(۱) غرض لائبنز نے معروضاتِ حِس کو اشیائے حقیقی مان کر اِن کا صرف عقل میں ایک دوسرے سے مقابلہ کیا۔ سب سے پہلے اُس نے یہ دیکھا کہ اُنھیں ایک دوسرے سے متحد سمجھنا چاہیے یا مختلف۔ چونکہ اِس کے سامنے صرف معروضات کے تصوّرات تھے نہ کہ وہ جگہ جو وہ مشاہدے میں رکھتے ہیں جِس کے سِوا معروضات کہیں دیے ہی نہیں جا سکتے اور اِس نے قبل تجربی مقام (یعنی یہ سوال کہ معروض مظہر ہے یا شیِ حقیقی) بالکل نظر انداز کر دیا تھا اِس لیے یہ نتیجہ ناگزیر تھا۔

کہ اس نے اپنے قضیۂ عدم تفریق کو، جو صرف تصوّراتِ اشیا پر صادق آتا ہے، معروضاتِ حس پر بھی عاید کر دیا اور اپنے خیال میں علم طبیعی میں بڑی توسیع کر دی۔ ظاہر ہے کہ اگر مجھے پانی کے قطرے کا بر حیثیت شئ حقیقی اس کے کُل اندرونی تعیّنات کے مطابق عِلم حاصل ہو تو میں ایک قطرے اور دوسرے قطرے میں کوئی فرق نہیں کروں گا جب کہ اِن دونوں کا تصوّر بالکل یکساں ہو۔ لیکن اگر یہ قطرہ ایک مظہر فی المکان ہے تو وہ اپنا مقام نہ صرف قوّتِ فہم میں (تصوّرات کے ماتحت) بلکہ خارجی حِسّی مشاہدے (یعنی مکان) میں بھی رکھتا ہے۔ اِس صورت میں طبیعی مقامات کو اشیا کے اندرونی تعیّنات سے مطلق سروکار نہیں اور ایک مقام ب ایک شئ کو جو مقام ‍و کی کسی شئ سے بالکل مُشابہ اور مساوی ہو اپنے اندر اِس طرح لے سکتا ہے گویا وہ ایک مختلف شئ ہے۔

صِرف مقامات کے اختلاف کی بنا پر، قطع نظر اور تعیّنات کے، مظاہر کی کثرت اور اختلاف نہ صِرف ممکن بلکہ لازمی ہے۔ پس لائبنز کا نظریہ جو بظاہر قانون کی حیثیت رکھتا ہے حقیقت میں کوئی طبیعی قانون نہیں ہے بلکہ صرف ایک تحلیلی قاعدہ ہے۔ اشیا میں محض تصوّرات کے ذریعے سے مقابلہ کرنے کا۔

(۲) یہ قضیّہ کہ اشیا میں (محض اثبات کی حیثیت سے) باہم کوئی منطقی تضاد نہیں ہوتا تصوّرات کے باہمی علاقے

کے بارے میں ایک صحیح قضیّہ ہو لیکن نہ تو وہ عالمِ طبیعی کے لحاظ سے کوئی معنی رکھتا ہو اور نہ اشیائے حقیقی کے لحاظ سے (جن کا ہم تصوّر تک نہیں کر سکتے) اس لیے کہ وہ واقعی تضاد جو (ا - ب = صفر) سے ظاہر ہوتا ہو ہمیشہ پایا جاتا ہو جب کبھی دو اثبات جو ایک ہی موضوع کے تحت ہیں ہیں ایک دوسرے کے اثر کو باطل کرتے ہیں - یہ بات ہمیں عالمِ طبیعی کے اندر ہر مزاحمت اور ردِّ عمل میں برابر نظر آتی ہو اور اس مزاحمت اور ردِّ عمل میں وہ قوتیں کارفرما ہوتی ہیں جنھیں اثباتی مظاہر کہنا پڑے گا۔ عام علم مکانک اس تضاد کی تجربی شرائط کو ایک بدیہی قاعدے کے ذریعے سے ظاہر کرتا ہو اس کے مدِّ نظر سمتوں کا تضاد ہوتا ہو جس سے اثبات کے قبل تجربی تصوّر میں بالکل قطعِ نظر کر لی جاتی ہو۔ اگرچہ لائبنیز نے اپنے اس قضیّے کو ایک نئے بنیادی قضیّے کی شان سے پیش نہیں کیا تھا پھر بھی اس نے اس کی بنا پر نئے دعوے قائم کیے اور اس کے پیرووں نے تو اسے باقاعدہ لائبنیز اور وولف کے نظامِ فلسفہ میں داخل کر لیا۔ مثلاً اس بنیادی قضیّے کے مطابق شر محض مخلوق کی محدودیت کا نتیجہ یعنی نفی ہو - اس لیے کہ صرف یہی ایک چیز اثبات سے تضاد رکھتی ہو۔ (محض عام تصوّرِ شَے کے لحاظ سے یہ بات صحیح ہو لیکن شَے بہ حیثیت مظہر کے لحاظ سے صحیح نہیں) - اسی طرح اس نظامِ فلسفہ کے معتقدوں کو یہ بات نہ صرف ممکن بلکہ قدرتی معلوم ہوتی ہو کہ کل اثبات

کو بغیر کسی تضاد کے ایک ہستی میں جمع کر دیں۔ اِس لیے کہ وہ تضاد کی صِرف ایک ہی صورت یعنی تناقض (جِس کے ذریعے سے خود تصوّرِ شے باطل ہو جاتا ہے) کو پہچانتے ہیں اُس تضاد سے واقف نہیں جس میں ایک علّت واقعی دوسری علّت کے اثر کو باطل کر دیتی ہے اور جِس کے ادراک کی شرایط ہمیں صرف حِسّی مشاہدے ہی میں مِلتی ہیں۔

(۳) لائبنز کے فلسفۂ واحدات کی بنا صِرف یہ ہے کہ وہ داخل اور خارج کے فرق کو صرف عقلی علاقے کے لحاظ سے دیکھ سکتا تھا۔ اُس کے نزدیک جوہروں میں کوئی داخلی تعیّن ہونا چاہیے جو کُل خارجی علاقوں سے چنانچہ ترکیب سے بھی بَری ہو۔ پس یہی بسیط ہونا اشیائے حقیقی کے اندرونی تعیّن کی بنیاد ہے مگر یہ اندرونی کیفیت مقام، شکل۔ اتصال یا حرکت پر مشتمل نہیں ہو سکتی (اِس لیے کہ یہ سب خارجی علاقے ہیں) لہذا ہم جوہروں کی طرف کوئی اور اندرونی کیفیت منسوب نہیں کر سکتے بجز اس کے جِس کے ذریعے سے ہم خود اپنی اندرونی حِس کا تعیّن کرتے ہیں یعنی کیفیتِ ادراک۔ یہی وہ واحدات ہیں جن سے کہ کُل کاینات بنی ہے اِن کی قوتِ فاعلی صِرف ادراکات پر مشتمل ہے اور صِرف اُن کے دایرۂ وجود کے اندر کارفرما ہے۔

اسی لیے یہ ضروری تھا کہ لائبنز کے یہاں جوہروں کے درمیان تعامل کی بنا کسی طبیعی قوت پر نہیں بلکہ ایک تقدیری ہم آہنگی پر رکھی جائے۔ چونکہ ہر جوہر کا عمل صرف اپنے دایرے کے

اندر اور صرف اپنے ادراکات تک محدود ہو اِس لیے کسی جوہر کی کیفیتِ ادراک کو دوسرے جوہر سے کوئی موثر علاقہ نہیں ہو سکتا بلکہ ایک تیسری علّت کی ضرورت ہو جو اُن سب میں کارفرما ہو اور اُن کی کیفیات میں مطابقت پیدا کرے اِس طرح نہیں کہ وہ ہر انفرادی صورت میں الگ الگ مداخلت کرتی ہو بلکہ ایک ہمہ گیر علّت کی وحدت تصوّر کے ذریعے سے جِس کے اندر کُل جوہر اپنا وجودِ مستقل اور باہمی مطابقت عام قوانین کی رُو سے حاصل کر سکیں۔

(۴) لائبنز کا مشہور نظریہ زمان و مکان جِس میں اُس نے حِس کی اِن صورتوں کو معقولات بنا دیا محض اُس التباس کا نتیجہ ہو جو اُسے قبل تجربی تفکّر سے کام نہ لینے کی وجہ سے ہؤا۔ جب ہم صرف عقل کے ذریعے سے اشیا کے باہمی علاقوں کا ادراک کرنا چاہیں تو یہ صرف اِن کے باہمی تعامل کے تصوّر ہی کے ذریعے سے ممکن ہو اور اگر ہم ایک ہی شے کی ایک حالت کو اس کی دوسری حالت سے مربوط کرنا چاہیں تو یہ صرف اِسی طرح ہو سکتا ہو کہ اُن میں سبب اور مسبّب کی ترکیب قایم کی جائے پس لائبنز نے مکان کو جوہروں کے تعامل کی ایک خاص ترتیب اور زمانے کو اُن کی کیفیات کا طبیعی مسبّب قرار دیا ان دونوں میں جو مخصوص چیز تمام اشیا سے الگ نظر آتی ہو اُس کو اس نے ان تصوّرات کے ابہام کی طرف منسوب کیا، جِس کی وجہ سے وہ چیز جو محض طبیعی علاقوں کی ایک صورت ہو بجائے خود

ایک مستقل اور اشیا سے مقدم مشاہدہ قرار دی جاتی ہے۔
پس اس کے نزدیک زمان و مکان اشیائے حقیقی (جوہر اور اُن کی کیفیات) کے ربط کی معقول صورتیں ہیں۔ ظاہر ہے کہ اشیا سے مراد یہاں معقولات ہیں مگر لائبنز نے اِن تصوّرات کو مظاہر پر عاید کر دیا کیونکہ وہ حِس کا کوئی مخصوص طریقِ مشاہدہ تسلیم نہیں کرتا تھا اور معروضات کے ہر ادراک یہاں تک کہ تجربی ادراک کو بھی عقل ہی کی طرف منسوب کرتا تھا۔ حواس کا کام وہ صِرف یہ سمجھتا تھا کہ وہ عقل کے ادراکات کو دھندلا اور خراب کر دیتے ہیں۔

لیکن اگر ہم اشیائے حقیقی کے متعلّق فہم محض کے ذریعے سے کوئی ترکیبی معلومات حاصل کر بھی سکتے (جو کہ ناممکن ہے) تب بھی یہ معلومات مظاہر پر عاید نہیں کی جا سکتی تھی۔ یہاں تو ہمیں قبل تجربی تفکّر کے ذریعے سے اپنے تصوّرات کا تقابل صِرف شرائطِ حِس کے ماتحت کرنا ہے اور اِس صورت میں زمان و مکان اشیائے حقیقی کے نہیں بلکہ مظاہر کے تعیّنات بن جاتے ہیں۔ اشیائے حقیقی کیا ہیں؟ یہ بات نہ تو ہمیں معلوم ہے اور نہ معلوم ہونے کی ضرورت ہے اس لیے کہ ہمارے سامنے تو اشیا مظاہر ہی کی حیثیت سے آتی ہیں۔

یہی حال بقیّہ تفکّری تصوّرات کا بھی ہے۔ مادّہ جوہر بحیثیت مظہر ہے۔ اُس کے اندرونی تعیّن کا اندازہ ہم اُس مکان سے جس میں کہ وہ واقع ہے اور اُن اثرات سے جو وہ ڈالتا ہے،

کرتے ہیں اور یہ سب ہمارے خارجی حواس کے مظاہر ہیں۔
پس ہمیں اِس کے حقیقی اندرونی تعیّن کا نہیں بلکہ صِرف اضافی
اندرونی تعیّن کا عِلم ہوتا ہے اور یہ خود صِرف خارجی علاقوں پر
مشتمل ہے اور سچ پوچھیے تو "مادّے کا حقیقی" اندرونی تعیّن فہم
محض کے مطابق ایک فرضی چیز ہے اس لیے کہ مادّہ فہم محض کا
معروض ہو ہی نہیں سکتا۔ اب رہی وہ فوق تجربی شے جو اِس
مظہر کا جسے ہم مادّہ کہہ سکتے ہیں، سبب خیال کی جاتی ہے تو
وہ ایک نامعلوم چیز ہے۔ اگر کوئی سمجھا بھی سکتا کہ وہ کیا ہے تو
ہم اُسے نہ سمجھتے اِس لیے کہ ہم صرف ایسی چیز کو سمجھ سکتے ہیں
جس کے جوڑ کی کوئی چیز مشاہدے میں آسکے۔ اگر اِس شکایت
سے کہ ہم اشیا کی اندرونی حالت کا کوئی عِلم نہیں رکھتے یہ معنی
ہیں کہ ہم مظاہر کی حقیقت کو نہیں معلوم کر سکتے تو ایک بالکل فضول
اور نامناسب شکایت ہے۔ اِس لیے کہ جن لوگوں کو یہ شکایت ہے
گویا وہ چاہتے ہیں کہ ہم بغیر حواس کے اشیا کا ادراک اور مشاہدہ
کر سکیں یعنی ہمیں ایسی قوتِ علم حاصل ہو جائے جو صِرف
درجے کے لحاظ سے نہیں بلکہ طریقِ مشاہدہ کے لحاظ سے انسانی
قوتِ عِلم سے مختلف ہو۔ بہ الفاظِ دیگر ہم ایسی ہستیاں بن جائیں
جن کی ماہیت تو درکنار، امکان تک ہم نہیں دکھا سکتے۔ مشاہدے
اور مظاہر کی تحلیل سے رفتہ رفتہ ہم عالمِ طبیعی کا عِلم حاصل کر
رہے ہیں اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ آئندہ یہ سلسلہ کہاں تک
پہنچے گا۔ لیکن اِس کے باوجود اُن فوق تجربی سوالوں کا جو عالمِ فطرت

کے دایرے سے باہر پہنچنا چاہتے ہیں ہم اس وقت بھی جواب نہ دے سکیں گے جب کہ ہم کُل فطرت پر حاوی ہو جائیں گے۔ اِس لیے کہ خود اپنے نفس کا مشاہدہ کرنے کے لیے بھی ہمارے پاس اندرونی حِس کے سِوا اور کوئی طریقِ مشاہدہ نہیں ہو۔ اسی میں ہماری حیثیت کا راز پوشیدہ ہو۔ اِس کا تعلق شی سے ہو اور شی کی وحدت کا فوقِ طبیعی سبب ایسا عقدۂ لاینحل ہو کہ ہم جو خود اپنی ذات کا عِلم صِرف اندرونی حِس کے ذریعے سے یعنی مظہر کی حیثیت سے حاصل کر سکتے ہیں اِسے حل کرنے سے قاصر ہیں۔ ہماری یہ محدود قوّتِ علم صرف مظاہر ہی کا ادراک کر سکتی ہو۔ اُن کی غیر حِسّی عِلّت کے معلوم کرنے کا ہمیں کتنا ہی شوق کیوں نہ ہو مگر یہ ہمارے امکان سے باہر ہو۔

محض عمل تفکّر کے نتایج کی اِس تنقید سے ہمیں یہ فایدہ حاصل ہُوا کہ اُن معروضات کے متعلّق جِن کا صِرف قوّتِ فہم کے ذریعے سے باہم مقابلہ کیا جاتا ہو کل نتایج کا بے بنیاد ہونا واضح ہو گیا اور ہمارے اِس دعوے کی تصدیق ہو گئی۔ کہ مظاہر اشیائے حقیقی کی حیثیت سے فہمِ محض کے معروضات میں داخل نہیں ہیں بلکہ ہمارا معروضی عِلم انھی مظاہر تک محدود ہو یعنی وہاں تک جہاں تصوّرات کے جوڑ کا مشاہدہ بھی موجود ہو۔

جب ہم محض منطقی حیثیت سے غور کرتے ہیں تو صرف

اپنے تصوّرات کا باہم مقابلہ کر کے یہ دیکھتے ہیں آیا دونوں کا مشمول ایک ہی ہو؟ آیا اُن میں تناقض پایا جاتا ہو؟ آیا کوئی چیز خود تصوّر میں موجود ہو یا اس پر اضافہ کی گئی ہو اور اِن دونوں میں سے کون سی معروض سمجھی جائے اور کون سی محض معروض کا طریقِ خیال؟ لیکن اگر ہم اِن تصوّرات کو (قبل تجربی فہم کے) کسی عام معروض پر عاید کریں بغیر اس کا تعیّن کیے ہوئے کہ یہ حسّی مشاہدے کا معروض ہو یا عقلی مشاہدے کا، تو ہمارے سامنے فوراً وہ حدود آجاتی ہیں جو ہمیں اس تصوّر کے دائرے سے آگے بڑھنے سے روکتی ہیں اور تصوّرات کے تجربی استعمال میں حائل ہوتی ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہو کہ کسی معروض کا تصوّر بحیثیت شے حقیقی کے نہ صرف ناکافی ہو بلکہ بغیر اس کے حسّی تعیّن اور بغیر تجربی شرایط کے اپنے اندر ایک تضاد رکھتا ہو۔ پس ہمیں یا تو معروض سے بالکل قطع نظر کر لینا چاہیے (منطق میں) یا اگر ہم کوئی معروض فرض کرتے ہیں تو اُسے حسّی مشاہدے کی شرائط کے تحت میں خیال کرنا چاہیے یعنی معقول ایک خاص طریقِ مشاہدہ چاہتا ہو جس سے ہم محروم ہیں اور اُس کے بغیر وہ ہمارے لیے لاشے ہو نیز یہ کہ مظاہر اشیائے حقیقی نہیں ہو سکتے۔ ورنہ اگر ہم محض عام اشیا کا خیال کریں تو ظاہر ہو کہ اِن کے خارجی علاقوں کا اختلاف خود اشیا کا اختلاف نہیں ہوتا بلکہ یہ اختلاف پہلے سے فرض کرنا پڑتا ہو اور جب دو تصوّرات میں کوئی اندرونی اختلاف

نہ ہو تو ہم اُنھیں ایک ہی چیز سمجھتے ہیں جو مختلف علاقوں کے ساتھ ہو۔ اس کے علاوہ ایک اثبات پر دوسرے اثبات کا اضافہ کرنے سے مُثبت میں کوئی کمی نہیں بلکہ زیادتی ہوتی ہو اس لیے عام اشیا کے اثبات میں کوئی تضاد نہیں ہوتا وغیرہ وغیرہ۔

جیسا کہ ہم نے اُوپر دکھایا ہو تفکری تصوّرات کی غلط تعبیر کا قوتِ فہم کے استعمال پر اتنا گہرا اثر پڑا کہ ایک نہایت دقیق النظر فلسفی نے گمراہ ہو کر عقلی عِلم کا ایک فرضی نظام تیار کر دیا جو بغیر حواس کی مدد کے اپنے معروضات کا تعیّن کرنا چاہتا ہو۔ اس لیے اس چیز کا پتہ چلانا جو اِن تصوّرات کے ابہام کی بنیاد ہو اور جس نے دھوکا دے کر غلط قضایا قایم کرائے، قوتِ فہم کی حدود کو وثوق کے ساتھ معیّن اور محفوظ کرنے کے لیے نہایت مفید ہو۔

ہم تو یہ کہ سکتے ہیں کہ جو چیز ایک کُلّی تصوّر سے مطابق یا متناقض ہو وہ ان جزوی تصوّرات سے بھی مطابق یا متناقض ہوتی ہو۔ جن پر یہ کُلّی تصوّر مشتمل ہو لیکن یہ جایز نہیں کہ ہم اِس منطقی قضیے کو بدل کر یوں کہیں کہ جو چیز ایک کُلّی تصوّر میں شامل نہیں ہو وہ اُن جزئی تصوّرات میں بھی شامل نہیں جو اِس تصوّر کے تحت میں ہوں اس لیے کہ وُہ جزئی تصوّرات ہوتے ہی اِس وجہ سے ہیں کہ اُن کا مشمول اُس سے زیادہ ہو جو کُلّی تصوّر میں خیال کیا گیا تھا۔ اصل میں اسی غلط قضیے کی

بنیاد پر لائبنیز کا سارا عقلی نظام منہدم ہو جاتا ہے اور وہ ابہام جو قوتِ فہم کے استعمال میں اس کی وجہ سے پیدا ہو گئے ہیں، دُور ہو جاتے ہیں۔

عدم تفریق کا قضیہ اصل میں اس بات کے فرض کرنے پر مبنی ہے کہ جب دو اشیا کے تصوّرات میں کوئی فرق نہ پایا جائے تو خود اُن اشیا میں بھی کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اس لیے وہ تمام اشیا متحد ہیں جن کے تصوّر میں (کیفیت یا کمیت کے لحاظ سے) کوئی اختلاف نہ ہو۔ چونکہ محض تصوّر شے میں مشاہدے کی بہت سی ضروری شرایط سے قطع نظر کر لی جاتی ہے اس لیے عجیب وغریب عجلت سے کام لے کر یہ سمجھ لیا گیا کہ جس چیز سے قطع نظر کی گئی ہے اس کا وجود ہی نہیں ہے اور خود شے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں جو اس کے تصوّر میں تھا۔

ایک مکعب فٹ کا تصوّر خواہ ہم اسے کسی جگہ اور کتنی ہی بار خیال کریں فی نفسہٖ بالکل ایک ہے لیکن مکان میں دو مکعب فٹ صرف جگہ کے اختلاف کی بنا پر ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ یہ اس مشاہدے کی شرایط ہیں جس میں اس تصوّر کا معروض دیا جاتا ہے۔ یہ تصوّر سے تعلّق نہیں رکھتیں بلکہ حس سے تعلّق رکھتی ہیں۔ اسی طرح ایک شے کے تصوّر میں کوئی تضاد نہیں ہے جب تک اثبات کے ساتھ نفی مربوط نہ ہو اور محض مثبت تصوّرات کا ربط ایک دوسرے کو معدوم نہیں کر سکتا لیکن حسّی مشاہدے میں جس میں کہ شے مثبت مثلاً (حرکت) دی جاتی ہے ایسی

شرائط (متضاد سمتیں) پائی جاتی ہیں جن سے عام حرکت کے تصوّر میں قطعِ نظر کر لی گئی تھی اور ایک طرح کا تضاد پیدا ہو جاتا ہو (اگرچہ وہ منطقی تضاد نہیں ہی) یعنی مثبت اشیا کا مجموعہ صفر ہو جاتا ہو۔ پس ہم یہ نہیں کہ سکتے کہ چونکہ اشیا کے تصوّرات میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا۔ اِس لیے کُل اشیا ایک ہیں[1]۔

محض تصوّرات کے لحاظ سے تو اندرونی تعیّن کُل علاقوں کی یا خارجی تعیّنات کی بنیاد ہو۔ پس جب ہم کُل شرائط جس سے قطعِ نظر کر لیں اور صرف شو کے تصوّر کو سامنے رکھیں تو ہم کُل خارجی علاقوں سے بھی قطعِ نظر کر سکتے ہیں اور پھر بھی ایک چیز باقی رہ جاتی ہو جو کوئی علاقہ نہیں رکھتی۔ صرف اندرونی تعیّن رکھتی ہو۔ بظاہر اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہو کہ شو (جوہر) میں ایک چیز ایسی ہو جو مطلق داخلی، کل خارجی علاقوں سے مقدم اور ان کی بنائے امکان ہو۔ پس یہ مستقل بنیاد اس قسم کی ہو جو خارجی علاقوں سے بری یعنی بسیط ہو (اس لیے کہ مجسم اشیا میں

---

[1] اگر کوئی یہ کہے کہ کم سے کم مثبت معقولات میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا تو اُسے چاہیے کہ اِس قسم کے خالص غیر حسّی اثبات کی کوئی مثال پیش کرے تاکہ ہم یہ دیکھیں کہ اُس سے کسی شو کا ادراک بھی ہوتا ہو یا نہیں لیکن مثال صرف تجربے ہی سے لی جا سکتی ہو اور تجربہ مظاہر کے سوا کوئی چیز پیش نہیں کرتا پس مذکورۂ بالا قضیے کے معنی صرف یہ ہوں گے کہ اِس تصوّر میں جو صرف اثبات پر مشتمل ہو کوئی نفی شامل نہیں اور اس قضیے کے صحیح ہونے میں تو ہمیں کبھی شبہہ نہیں ہوا۔

تو صِرف علاقے ہی ہوتے ہیں کم سے کم اُس کے حِصّوں
کے باہمی علاقے) چونکہ ہم کسی مطلق اندرونی تعیّن کا عِلم نہیں
رکھتے بجز اُس کے جسے ہماری داخلی حِسّ متیعّن کرتی ہو
اِس لیے یہ مستقل بنیاد نہ صرف بسیط بلکہ (ہماری داخلی حِس
کے قیاس پر) ادراکات سے متیعّن ہو یعنی کل اشیا اصل میں
واحدات یا ادراک رکھنے والی ہستیاں ہیں۔ یہ سب باتیں بالکل
صحیح ہوتیں اگر صِرف تصوّر شے ان سب شرایط پر حاوی
ہوتا جن پر معروضات کا ہمارے خارجی مشاہدے میں دیا جانا
موقوف ہو اور جس سے یہ خالص تصوّر قطعِ نظر کرلیتا ہو لیکن ہم
تو یہ دیکھتے ہیں کہ ایک مستقل مظہر (حجم اور ٹھوس پن) مکان کے
اندر سراسر علاقوں پر مشتمل ہوتا ہو، کوئی خالص اندرونی تعیّن نہیں
رکھتا اور پھر بھی کُل خارجی ادراکات کی بنیاد ہو۔ اِس میں شبہہ
نہیں کہ محض تصوّرات کے ذریعے سے ہم بغیر داخلی تعیّن کے
کسی خارجی علاقے کا خیال نہیں کرسکتے کیونکہ علاقوں کے تصوّرات
خود اشیا کا دیا ہونا فرض کرتے ہیں اور اِن کے بغیر ممکن نہیں
ہیں۔ جب کہ مشاہدے میں ایک چیز ایسی ہوتی ہو جو محض
تصوّر شے میں شامل نہیں اور مشاہدے سے ہمیں وہ مستقل
بنیاد حاصل ہوتی ہو جو صرف تصوّرات سے معلوم نہیں کی جاسکتی
یعنی مکان جو سراسر صوری یا اثباتی علاقوں پر مشتمل ہو تو ہم یہ
نہیں کہہ سکتے کہ چونکہ محض تصوّرات کے ذریعہ سے کوئی شے
بغیر خالص اندرونی تعیّن کے خیال نہیں کی جاسکتی اِس لیے

خود اِن اشیا میں بھی جو اِن تصوّرات کے ماتحت ہیں اور اُن کے مشاہدے میں کوئی ایسی خارجی چیز نہیں ہوتی جو ایک خالص اندرونی تعیّن پر مبنی نہ ہو۔ جب ہم مشاہدے کی شرائط سے قطعِ نظر کرلیں تو بے شک تصوّر میں اندرونی تعیّن اور اُس کے باہمی علاقے کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا۔ لیکن یہ بات صِرف تجرید یعنی قطعِ نظر کرنے پر مبنی ہو۔ خود اشیا میں جہاں تک کہ وہ مشاہدے میں اِن تعیّنات کے ساتھ دی ہوئی ہوں جو صِرف خارجی علاقوں کو ظاہر کرتی ہیں یہ بات نہیں پائی جاتی اِس لیے کہ وہ حقیقی اشیا نہیں بلکہ فقط مظاہر ہیں۔ مادّے کے متعلّق ہم جو کچھ جانتے ہیں وہ صرف علاقے ہی ہیں (جنھیں ہم اندرونی تعیّنات کہتے ہیں اُن کی داخلیت مطلق نہیں بلکہ اضافی ہو) مگر اِن میں ایک وجودِ مستقل اور ٹھوس چیز موجود ہو جس کے ذریعے سے ہمیں ایک معیّن معروض دیا جاتا ہو۔ اگر اِن علاقوں سے قطعِ نظر کر لینے کے بعد کوئی چیز باقی نہیں رہتی جِس کا ہم خیال کر سکیں تو اِس سے شی کا تصوّر بحیثیت مظہر کے یا مجرد معروض کا تصوّر معدوم نہیں ہوتا البتہ ایسے معروض کا امکان معدوم ہو جاتا ہو جو صِرف تصوّرات سے متعیّن کیا جا سکے یعنی معقول کا۔ یہ سُن کر سخت حیرت ہوتی ہو کہ کوئی شی صِرف علاقوں پر مشتمل ہو۔ اور یہ شی کیا ہو؟ محض مظہر جو خالص مقولات کے ذریعے سے خیال ہی نہیں کیا جا سکتا۔ یہ خود ان علاقوں پر مشتمل ہو جو ایک نامعلوم چیز ہمارے حواس سے رکھتی ہو۔ اسی طرح

اگر ہم صرف تصوّرات سے کام لیں تو اشیائے مجرد کے علاقوں کا صرف اسی حیثیت سے خیال کر سکتے ہیں کہ اِن میں سے ایک دوسرے کے تعیّنات کی علّت ہو اس لیے کہ ہم علاقوں کا بھی فہمی تصوّر رکھتے ہیں۔ لیکن چونکہ ہم مشاہدے سے بالکل قطع نظر کر لیتے ہیں اس لیے وہ سارا طریقہ جس سے کہ موادِ ادراک ایک دوسرے کی جگہ متعیّن کر سکتا ہو یعنی صورت مشاہدہ (مکان) ساقط ہو جاتا ہو حالانکہ یہ تجربی علیّت کے لیے مقدم ہو۔

اگر ہم معقولات ان اشیا کو سمجھتے ہیں جو خالص معقولات کے ذریعے بغیر کسی حسّی خاکے کے خیال کی جاتی ہیں تو اِس طرح کی اشیا ناممکن ہیں اس لیے کہ ہمارے فہمی تصوّرات کے معروضی استعمال کی شرط صرف ہمارے حسّی مشاہدے کا طریقہ ہو جس کے ذریعے سے ہمیں معروضات دیے جاتے ہیں اور جب ہم اِس سے قطع نظر کر لیں تو تصوّرات کسی معروض پر عاید ہی نہیں ہو سکتے بلکہ اگر کوئی اور طریقِ مشاہدہ فرض کیا جائے جو ہمارے حسّی مشاہدے سے مختلف ہو تو وہ ہماری قوّتِ خیال کے لیے کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اگر ہم معقولات سے ایک غیر حسّی مشاہدے کے معروضات مراد لیتے ہیں جن پر ہمارے مقولات عاید نہیں ہو سکتے اور جن کا ہم کوئی علم حاصل نہیں کر سکتے تو اِس منفی مفہوم میں معقولات کا تصوّر جایز قرار دینا پڑے گا۔ اِس لیے کہ اِس کے معنی صرف اتنے ہی ہیں کہ ہمارا طریقِ مشاہدہ کُل اشیا تک نہیں بلکہ صرف ہمارے معروضات

حواس تک پہنچتا ہے - پس اِس کا معروضی استناد محدود ہے اور کسی دوسرے طریقِ مشاہدہ اور اِس کے معروضات کی گنجائش باقی رہتی ہے اگرچہ اِس صورت میں معقول کا تصوّر صِرف احتمالی رہ جاتا ہے یعنی ایک ایسی شے کا خیال جسے ہم نہ تو ممکن کہہ سکتے ہیں اور نہ ناممکن کیوں کہ ہم بجز حِسّی مشاہدے کے کوئی طریقِ مشاہدہ اور بجز مقولات کے کوئی طریقِ تصوّر نہیں رکھتے اور دونوں میں سے کوئی بھی ایک غیر حِسّی معروض کا علم حاصل کرنے کے لیے موزوں نہیں ہے - پس ہم اپنے معروضاتِ خیال کے دایرے کو اِسی حِسّی شرایط کے دائرے سے مثبت طور پر آگے نہیں بڑھا سکتے یعنی معقولات کو اِس میں شامل نہیں کر سکتے اِس لیے کہ وہ کوئی مثبت معنی نہیں رکھتے - مقولات کے بارے میں یہ ماننا پڑے گا کہ وہ بجائے خود اشیائے حقیقی کے عِلم کے لیے کافی نہیں ہیں اور بغیر حِسّی مواد کے صِرف وحدتِ عقل کی موضوعی صورتیں ہیں جو کوئی معروض نہیں رکھتیں - اِس میں شک نہیں کہ خود خیال حواس کی پیداوار نہیں اور اِس حیثیت سے حواس سے محدود بھی نہیں مگر محض اِس بنا پر یہ تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ وہ اپنا الگ اور خالص استعمال رکھتا ہے کیوں کہ اِس صورت میں اِس کا کوئی معروض نہیں ہوگا - معقول کو اِس کا معروض نہیں کہا جا سکتا - وہ تو ایک احتمالی معروض ہے ایک دوسرے مشاہدہ و عقل کا جو ہمارے مشاہدہ و عقل سے بالکل مختلف ہے اور خود بھی ایک احتمالی چیز ہے پس معقول کا تصوّر کسی معروض کا تصوّر نہیں بلکہ ایک سوال ہے جو

ہماری حِس کی محدودیت سے ناگزیر طور پر پیدا ہوتا ہو کہ آیا ایسے معروضات بھی ہو سکتے ہیں جو اس حِسّی مشاہدے کی قید سے آزاد ہوں اور اس کا صِرف یہ غیر معیّن جواب دیا جاسکتا ہو کہ چونکہ حِسّی مشاہدہ بلاتفریق کُل معروضات تک نہیں پہنچتا اور دوسرے معروضات کی بھی گنجایش باقی رہتی ہو اس لیے ہم اِن معروضات کا قطعاً انکار تو نہیں کر سکتے لیکن چونکہ ان کا کوئی متعیّن تصوّر موجود نہیں (کیونکہ کوئی مقولہ ان پر عاید نہیں ہوتا) اس لیے وہ ہماری عقل کے معروضات نہیں کہے جا سکتے۔

غرض عقل حِس کی حد بندی کرتی ہو گو اس سے خود اس کے دائرے میں توسیع نہیں ہوتی۔ وہ حِس کو آگاہ کرنا چاہتی ہو کہ اشیائے حقیقی تک پہنچنے کا حوصلہ نہ کرے بلکہ مظاہر پر قناعت کرے۔ پس وہ ایک معروضِ حقیقی کا بہ حیثیت ایک فوق تجربی شے کے خیال کرتی ہو جو مظہر کی علّت ہو (لہٰذا خود مظہر نہیں) اور جس کا تصوّر مقدار، اثبات جوہر وغیرہ کی حیثیت سے نہیں کیا جا سکتا (اس لیے کہ اِن تصوّرات کے لیے ہمیشہ حِسّی صورتوں کی ضرورت ہوتی ہو جس کے اندر وہ ایک معروض کا تعیّن کرتے ہیں) اِس فوقِ تجربی شے کے بارے میں ہمیں مطلق علم نہیں کہ آیا وہ ہمارے اندر ہو یا باہر، آیا وہ حِس کے ساتھ معدوم ہو جاتی ہو یا اس کے معدوم ہونے کے بعد بھی باقی رہتی ہو؟ اگر ہم اِس بنا پر کہ اِس شے کا تصوّر غیر محسوس ہو اُسے معقول کہنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں لیکن چونکہ

ہم اپنے کِسی فہمی تصوّر کو اُس پر عاید نہیں کر سکتے اس لیے یہ تصوّر ہمارے لیے مشمول سے خالی ہی اور صِرف اتنا ہی کام دیتا ہی کہ ہمارے حِسّی عِلم کی حدود ظاہر کر دے اور اُن کے باہر ایک خالی جگہ چھوڑ دے جِسے ہم نہ تو امکانی تجربے سے اور نہ فہم محض سے پُر کر سکتے ہیں۔

پس فہم محض کی یہ تنقید اِس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ معروضاتِ حِس کے دائرے کے باہر اشیا کی ایک نئی دنیا بنا لی جائے اور فہم محض تصوّر میں بھی عالَمِ معقولات کی سیر کر سکے۔ جو غلطی فہم کی اِس گمراہی کا باعث ہی، جِسے ہم معاف تو کر سکتے ہیں مگر جایز نہیں رکھ سکتے، یہ ہی کہ قوّتِ فہم کا استعمال اِس کے تعیّن کی خلاف درزی کر کے فوق تجربی بنا دیا گیا اور بجائے اِس کے کہ تصوّرات معروضات یعنی امکانی مشاہدات پر مبنی کیے جاتے (جن پر اِن کا معروضی استناد موقوف ہی) امکانی مشاہدات تصوّرات پر مبنی کر دیے گئے۔ اِس غلطی کی وجہ یہ ہی کہ ہمارا تعقّل اور خیال ادراکات کی امکانی متعیّن ترتیب سے مقدّم ہی۔ پس ہم ایک معروض کا تصوّر کرتے ہیں اور اُسے حِسّی مشاہدے سے متعیّن کرتے ہیں مگر اِسی کے ساتھ اِس عام اور مجرد معروض کو اِس کے طریقِ مشاہدہ سے ممیّز قرار دیتے ہیں۔ مشاہدے سے قطع نظر کرنے کے بعد یہ طریقہ باقی رہ جاتا ہی کہ معروض کا تعیّن صرف خیال کے ذریعے سے کیا جائے۔ یہ اصل میں محض ایک منطقی صُورت

ہے جو مشمول سے خالی ہو مگر ہمیں بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ
یہ شے حقیقی (معقول) کا طریقِ وجود ہے اُس مشاہدے کے ماورا
جو ہمارے حواس تک محدود ہے۔

قبل تجربی علمِ تحلیل کی بحث کو ختم کرنے سے پہلے ہمیں
ایک بات اور کہہ دینا چاہیے جو بجائے خود کچھ ایسی اہم نہیں
ہے پھر بھی اِس نظام کی تکمیل کے لیے ضروری ہے۔ سب سے
اونچا تصوّر جس سے عموماً قبل تجربی فلسفے کا آغاز ہوا کرتا ہے
ممکن اور غیر ممکن کی تقسیم کا تصوّر ہے لیکن چونکہ تقسیم کے لیے مقسوم
کا ہونا ضروری ہے اِس لیے ایک تصوّر اِس سے بھی اونچا ہونا
چاہیے اور وہ مطلق معروض کا تصوّر ہے (احتمالی حیثیت سے
بغیر اِس تعیّن کے کہ وہ کوئی شے ہے یا محض لاشے)۔ ایسے تصوّرات
جو معروضاتِ مطلق پر عاید ہو سکیں صرف مقولات ہی ہیں۔ اِس
لیے معروض میں شے اور لاشے کی تفریق مقولات کی ترتیب کے
لحاظ سے ہونا چاہیے۔

(۱) کُل، جزو اور فرد کے تصوّرات کے مقابلے میں ہیچ کا
تصوّر ہے۔ اُس تصوّر کا معروض جس کے جوڑ کا کوئی مشاہدہ نہ
دیا جا سکتا ہو لاشے یعنی معروض سے خالی تصوّر ہے مثلاً معقولات
جو ممکنات میں شمار نہیں کیے جا سکتے مگر غیر ممکن بھی نہیں کہے
جا سکتے یا وہ نئی قوتیں جن کا خیال بغیر تناقض کے کیا جا سکتا ہے
مگر اُن کی مثال تجربے میں نہیں پائی جاتی اِس لیے وہ ممکنات
میں شمار نہیں کی جا سکتیں۔

(۲) اثبات ایک شے ہے، نفی لاشے ہے یعنی ایک معروض کے عدم کا تصوّر مثلاً ظلمت یا برودت۔

(۳) مشاہدے کی خالص صورت بغیر جوہر کے بجائے خود کوئی معروض نہیں بلکہ صرف معروض (بہ حیثیت منظہر) کی صوری شرط ہے مثلاً خالص مکان اور خالص زمانہ جو مشاہدے کی صُورتوں کی حیثیت سے وجود رکھتے ہیں مگر خود کوئی معروضات نہیں جن کا مشاہدہ کیا جاتا ہو۔

(۴) ایک ایسے تصوّر کا معروض جو اپنے اندر تناقض رکھتا ہو لاشے ہے اِس لیے کہ خود تصوّر لاشے یعنی غیر ممکن ہے مثلاً ایک شکل جو دو خطوطِ مستقیم سے گھری ہوئی ہو۔

چنانچہ لاشے کی تقسیم کا نقشہ اِس طرح بنے گا (اس کے مقابلے میں شے کی تقسیم کا نقشہ خود بخود بن جائے گا)۔

لاشے

بہ حیثیت

(۱)

تصوّر بے معروض

(۲)

معروضِ تصوّر بے مشمول

(۳)

مشاہدۂ بے تصوّر

(۴)

معروض بے تصوّر

ہم دیکھتے ہیں کہ (۱) معقول اور (۴) معدوم میں یہ فرق ہے

کہ اوّل الذکر ممکنات میں شمار نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ وہ محض ایک خیالی چیز ہے (اگرچہ اس کے اندر کوئی تناقض نہیں) اور آخر الذکر ممکن کی ضد ہے اس لیے کہ وہ خود اپنے تصوّر کو معدوم کر دیتا ہے مگر دونوں خالی تصوّرات ہیں۔ بہ خلاف اس کے ۲ اور ۳ خالی معروضات ہیں بغیر تصوّرات کے۔ جب تک نور ہمارے حواس میں دیا ہؤا نہ ہو ظلمت کا تصوّر نہیں ہو سکتا اور جب تک بُعد رکھنے والے وجود کا ادراک نہ کیا جائے مکان کا تصوّر نہیں ہو سکتا۔ نفی اور محض صورت مشاہدہ بغیر اثبات کے دراصل معروضات نہیں ہیں۔

قبل تجربی منطق

کا

دوسرا دفتر

قبل تجربی علمِ کلام

تمہید

(۱)

قبل تجربی التباس

ہم نے علمِ کلام کو منطق التباس کہا ہے۔ اس کے یہ معنی

نہیں کہ اِس کے نظریات تخمینی ہیں کیونکہ تخمین تو حق کے غیر مدلّل علم کو کہتے ہیں۔ اِس میں شک نہیں کہ یہ علم بھی نامکمل ہوتا ہے مگر ناقابل اعتبار نہیں ہوتا۔ اِسی طرح التباس اور مظہر میں بھی فرق کرنا چاہیے۔ اِس لیے کہ حق یا التباس معروض کے مشاہدے میں نہیں، بلکہ اِن تصدیقات میں ہوتا ہے جن کے ذریعے سے وہ خیال کیا جاتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ حواس کبھی غلطی نہیں کرتے مگر اِس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ وہ ہمیشہ صحیح تصدیق قایم کرتے ہیں بلکہ یہ ہے کہ وہ سِرے سے تصدیق قائم ہی نہیں کرتے۔ حق اور باطل اور اِسی کے ساتھ التباس بھی جو باطل کی طرف لے جاتا ہے صِرف تصدیقات میں، یعنی اس علاقے میں جو معروض ہماری عقل سے رکھتا ہے، پایا جاتا ہے۔ ایک عِلم جو قوانین سے پوری طرح مطابق ہو باطل نہیں ہوتا ایک حِسّی ادراک بھی باطل نہیں ہو سکتا (اِس لیے کہ وہ کسی تصدیق پر مشتمل نہیں ہے) کوئی فطری قوّت بجائے خود اپنے قوانین کی خلاف ورزی نہیں کرتی۔ اِس لیے نہ تو عقل بجائے خود (بغیر کسی خارجی علّت کی مداخلت کے) اور نہ حواس کبھی غلطی کرتے ہیں۔ عقل تو اِس لیے غلطی نہیں کر سکتی کہ جب اُس کا عمل محض اپنے قوانین کے ماتحت ہو تو اس عمل کا نتیجہ (جو تصدیق کہلاتا ہے) لازمی طور پر اِن قوانین کے مطابق ہوتا ہے اور قوانین عقل کے مطابق ہونا ہی صوری حقیقت کی شرط ہے۔ اب رہے حواس تو وہ کوئی تصدیق قایم ہی

نہیں کرتے اس لیے حق یا باطل کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا چونکہ ہمارے پاس علم کے یہی دو ماخذ ہیں لہذا غلطی صرف اسی طرح واقع ہو سکتی ہے کہ غفلت کی وجہ سے حس کا اثر عقل پر پڑے اور تصدیق کی موضوعی بنا معروضی بنا کے ساتھ مخلوط ہو کر اُسے صحیح راستے سے ہٹا دے[1]۔

ایک متحرک جسم بجائے خود ہمیشہ ایک ہی سمت میں خطِ مستقیم میں حرکت کرتا ہے لیکن جب کوئی دوسری قوت کسی اور سمت سے اس پر اثر انداز ہو تو وہ خطِ منحنی میں حرکت کرنے لگتا ہے۔ خود عقل کے عمل کو اس قوت سے جو اس میں مداخلت کرتی ہے تمیز کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم غلط تصدیق کو ان قوتوں کا وتر سمجھیں، جو تصدیق کو دو مختلف سمتوں میں لے جانا چاہتی ہیں اور گویا ایک زاویہ بناتی ہیں اور اس مرکب عمل کو عقل اور حس کے سادہ اعمال میں تحلیل کریں۔ خالص بدیہی تصدیقات میں یہ کام قبل تجربی تفکر کے ذریعے سے انجام پاتا ہے یعنی (جیسا کہ ہم دکھا چکے ہیں) ہر ادراک کو اس قوت میں جس سے وہ تعلق رکھتا ہے جگہ دی

---

[1] جب حس عقل کے ماتحت ہو بحیثیت اس کے معروض اور محل استعمال کے، تو وہ صحیح علم کا ماخذ ہوتی ہے لیکن جب یہی حس عقل کے عمل میں دخل دیتی ہے اور اس کی تصدیق کا تعین کرتی ہے تو غلطی کا سبب بن جاتی ہے۔

جاتی ہو اور اسی کے ساتھ قوّتِ علم کا اثر جو اور اک پر پڑتا ہی، ممیّز ہو جاتا ہو۔

ہمیں یہاں اُس تجربی التباس (مثلاً نظر کے دھوکے) سے بحث نہیں جو صحیح عقلی قواعد کے تجربی استعمال میں واقع ہوتا ہو اور جس میں تخیّل قوّتِ تصدیق کو گمراہ کر دیتا ہو۔ ہمیں صرف قبل تجربی التباس سے سروکار ہو۔ یہ اُن قضایا میں واقع ہوتا ہو جو تجربے پر عاید نہیں ہوتے اِس لیے اِن کی صحت کا کوئی معیار ہمارے پاس نہیں ہوتا اور ہم اصولِ تنقید کے خلاف مقولات کے تجربی استعمال سے آگے بڑھ جاتے ہیں اور اِس دھوکے میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ ہم نے عقلِ محض کی حدود میں توسیع کر دی۔ ہم اُن قضایا کو جن کا استعمال بالکل امکانی تجربے کی حدود کے اندر رہتا ہو تحتِ تجربی اور اُن قضایا کو جو ان حدود سے آگے بڑھنا چاہتے ہیں فوقِ تجربی قضایا کہیں گے۔ آخر الذکر سے مُراد مقولات کا غلط قبل تجربی استعمال نہیں جس میں قوتِ تصدیق اِس وجہ سے غلطی کر جاتی ہو کہ وہ اصول تنقید کی پوری پابندی نہیں کرتی اور عقل کے دایرۂ عمل کی حدود کا کما حقہ لحاظ نہیں رکھتی بلکہ وہ قضایا ہیں جن کے ذریعے سے ہم عمدًا کل حدود کو توڑ کر ایک نئے میدان پر قبضہ کرنا چاہتے ہیں جس کی کوئی حد بندی نہیں کی جا سکتی۔ پس قبل تجربی اور فوقِ تجربی کے فرق کو مدِّ نظر رکھنا ضروری ہو۔ عقلِ محض کے مذکورہ بالا قضایا

کا استعمال حدودِ تجربہ سے آگے نہیں بڑھنا چاہیے بلکہ اِن کے اندر رہنا چاہیے۔ وہ قضیہّ جو اِن حدود کو توڑ کر آگے بڑھنا چاہتا ہے فوق تجربی کہلائے گا۔ اگر ہماری تنقید اِس قسم کے فرضی قضایا کا التباس ظاہر کرنے میں کامیاب ہو جائے تو اِن کے مقابلے میں مذکورہ بالا قضایا تختِ تجربی کہے جا سکتے ہیں۔

منطقی التباس جو محض صورتِ عقلی کے التباس (مغالطے) پر مبنی ہے صِرف اِس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ منطقی قاعدے کا پوری طرح لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ اِس قاعدے کو صحیح طور پہ عاید کرتے ہی التباس دُور ہو جاتا ہے لیکن قبل تجربی التباس اِس وقت بھی دُور نہیں ہوتا جب کہ تنقید کے ذریعے سے اِس کا پردہ فاش ہو جائے اور اِس کا بے بُنیاد ہونا ثابت کر دیا جائے (مثلاً وہ التباس جو اِس قضیےّ میں ہے: دنیا کا زمانے کے لحاظ سے کوئی آغاز ہونا چاہیے) اِس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری عقل میں (موضوعی طور پر بحیثیت انسانی قوتِ علم کے) اِس کے استعمال کے اصول اور قاعدے پائے جاتے ہیں جو بظاہر معروضی قضایا معلوم ہوتے ہیں چنانچہ تصوّرات کے ایک خاص ربط کا موضوعی وجوب جو ہماری عقل کے لیے ہوتا ہے، اشیائے حقیقی کے تعیّن کا معروضی وجوب سمجھ لیا جاتا ہے۔ یہ دھوکا اسی طرح ناگزیر ہے جیسے ہمیں سمندر کنارے کی بہ نسبت وسط میں اونچا نظر آتا ہے۔

اس لیے کہ ہم وسط کو زیادہ اونچی شعاعوں کے ذریعے سے دیکھتے ہیں یا جس طرح ایک ہیئت دان کو چاند غروب کے وقت زیادہ بڑا معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ اس فریبِ نظر سے دھوکا نہیں کھاتا۔

چنانچہ قبل تجربی علمِ کلام میں صرف اسی پر اکتفا کی جائے گی کہ فوقِ تجربی تصدیقات کے التباس کی طرف توجّہ دلا دی جائے تاکہ کوئی اس سے دھوکا نہ کھائے۔ اس التباس کو بالکل دور کر دینا (جس طرح منطقی التباس دور ہو جاتا ہے) تو کسی طرح ممکن ہی نہیں۔ یہ ایک قدرتی اور ناگزیر فریبِ خیال ہے جو خود موضوعی قضایا پر مبنی ہے اور انھیں معروضی قضایا کی حیثیت سے پیش کرتا ہے بہ خلاف منطقی علمِ کلام کے جسے مغالطوں کے دور کرنے میں صرف اس غلطی سے سابقہ پڑتا ہے جو بنیادی قضایا کے استعمال میں سرزد ہوتی ہے یا اس مصنوعی التباس سے جو ان قضایا کی نقل کر کے پیدا کیا جاتا ہے۔ غرض عقلِ محض کا ایک قدرتی اور ناگزیر التباس بھی ہوتا ہے۔ یہ کوئی ایسا التباس نہیں جس میں کوئی کم فہم شخص ناواقفیّت کی وجہ سے مبتلا ہو جاتا ہو یا جسے کوئی سوفسطائی سمجھ دار لوگوں کو چکر میں ڈالنے کے لیے گھڑ لیتا ہو بلکہ یہ عقلِ انسانی سے لازمی طور پر وابستہ ہے اور جب اس کا پردہ فاش ہو چکتا ہے تب بھی یہ دور نہیں ہوتا بلکہ عقل کو برابر الجھن میں ڈالتا رہتا ہے جسے بار بار سلجھانے کی ضرورت

پڑتی ہے۔

(۲)

عقل کی قوّتِ حکم جس میں قبل تجربی التباس واقع ہوتا ہے۔

۱

قوّتِ حکم کسے کہتے ہیں

ہمارا کل علم حواس سے شروع ہوتا ہے اِن سے فہم میں پہنچتا ہے اور فہم سے قوّتِ حکم میں جس سے برتر ہمارے ذہن میں اور کوئی قوّت نہیں۔ اِس طرح موادِ مشاہدہ ترتیب پاکر وحدتِ خیال کے تحت میں آجاتا ہے۔ اِس اعلےٰ قوّتِ علم کی توضیح کرنا دقّت سے خالی نہیں۔ قوّتِ فہم کی طرح اِس کے بھی دو استعمال ہوتے ہیں ایک تو صرف صوری یعنی منطقی استعمال جس میں قوّتِ حکم مشمولِ علم سے سراسر قطعِ نظر کر لیتی ہے اور ایک مادّی استعمال جس میں خود اِس کے اندر سے تصوّرات اور قضایا پیدا ہوتے ہیں جو نہ تو حواس سے ماخوذ ہیں اور نہ قوّتِ فہم سے۔ اوّل الذکر قوت کو منطقی بہ حیثیت بالواسطہ استناج کی قوّت کے پہلے سے جانتے ہیں لیکن آخر الذکر قوت جو خود تصوّریت پیدا کرتی ہے اس سے مختلف ہے۔ چونکہ یہاں قوّتِ حکم کی تقسیم منطقی اور قبل تجربی

قوتوں میں کی جاتی ہو اِس لیے اِس قوّت کا ایک ایسا تصوّر ہونا چاہیے جو دونوں تصوّرات پر حاوی ہو۔ ہم قوتِ فہم کے تصوّرات کے قیاس پر یہاں بھی یہ توقع کر سکتے ہیں کہ منطقی تصوّر قبل تجربی تصوّر کی کُنجی ثابت ہوگا اور اوّل الذکر کے وظایف کی فہرست سے قوّت حکم کے تصوّرات کا پورا نقشہ معلوم ہو جائے گا۔

ہم نے اپنی قبل تجربی منطق کے پہلے حصّے میں قوتِ فہم کو قواعد کی قوت کہا ہو۔ یہاں ہم قوتِ حکم کو اُس سے تمیز کرنے کے لیے اصولوں کی قوّت کہیں گے۔ اصول کی اصطلاح دو معنی رکھتی ہو عموماً اِس سے وہ علم مراد لیا جاتا ہو جو اصول کی حیثیت سے استعمال کیا جا سکے خواہ وہ بجائے خود اور اپنی اصل کے لحاظ سے اُصول نہ کہا جا سکے۔ ہر کلیّہ چاہے وہ (استقرار کے ذریعے سے) ماخوذ ہو قوتِ حکم کے استدلال میں قضیّہ کبریٰ کا کام دے سکتا ہو لیکن اِس کے یہ معنی نہیں کہ وہ خود کوئی اصول ہو ریاضی کے علومِ متعارفہ (مثلاً یہ کہ دو نقطوں کے بیچ میں صرف ایک ہی خطِ مستقیم ہو سکتا ہو) بے شک بدیہی کلّیات ہیں اور اُن صورتوں کے لحاظ سے جو اُن کے تحت میں لائی جا سکتی ہیں اصول کہلاتے ہیں پھر بھی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہمیں خطوطِ مستقیم کی یہ صفت بجائے خود اصولوں سے معلوم ہوتی ہو بلکہ اِس کا علم ہمیں خالص

مشاہدے سے ہوتا ہے۔

لہذا ہم اصول پر مبنی علم اسی کو کہیں گے جس میں ہم ایک کُل کے جُزو کو تصوّرات کے ذریعے سے معلوم کرتے ہیں۔ پس قوّتِ حکم کا ہر استدلال ایک صورت ہے اصول سے علم حاصل کرنے کی، اس لیے کہ ہر کبریٰ میں ایک تصوّر ہوتا ہے جس کی وجہ سے ہر چیز جو اُس کے تحت میں آتی ہے اُس سے ایک اصول کے مطابق معلوم کی جاتی ہے۔ چونکہ ہر کلیّہ قوّتِ حکم کے استدلال میں کبریٰ کا کام دے سکتا ہے اور قوّتِ فہم اس قسم کے بدیہی کلیّات پیش کرتی ہے اس لیے یہ بھی اپنے امکانی استعمال کے لحاظ سے اُصول کہے جا سکتے ہیں۔

اگر ہم فہمِ محض کے ان قضایا کی اصل پر غور کریں تو حقیقت میں یہ معلومات صرف تصوّرات سے حاصل نہیں ہوتے۔ اس لیے ان کا بدیہی امکان بھی اس بات پر موقوف ہے کہ خالص مشاہدے سے (ریاضی میں) یا عام امکانی تجربے کی شرائط سے مدد لی جائے۔ یہ قضیّہ کہ ہر واقعہ کی ایک علّت ہوتی ہے صرف واقعے کے تصوّر سے ہرگز حاصل نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس قضیّے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم خود واقعے سے ایک معیّن تجربی تصوّر حاصل کرتے ہیں۔

غرض قوّتِ فہم تصوّرات سے ترکیبی معلومات حاصل

نہیں کر سکتی حالانکہ حقیقی اصول ہم اُنھی معلومات کو کہتے ہیں البتّہ دوسرے کلّیات اضافی اصول کہے جا سکتے ہیں۔

مدّت سے لوگوں کی یہ خواہش ہے جو خدا جانے کب پوری ہو گی کہ مختلف قوانین ملکی کی جگہ اُن کے اصول دریافت کر لیے جائیں کیونکہ صرف اسی طرح وضع قوانین کا کام سادہ اور سہل ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ قوانین صرف ہماری آزادی کو ان شرطوں کے مطابق محدود کرتے ہیں جن کے تحت میں اس کی ہم آہنگی قایم رہے۔ پس یہ خود ہمارے عمل پر عاید ہوتے ہیں جسے ہم ہی اِن تصوّرات کے ذریعے سے وجود میں لاتے ہیں لیکن یہ بات کہ حقیقی معروضات اور فطرتِ اشیا اصولوں کے تحت میں ہو اور صرف تصوّرات کے ذریعے سے معیّن کی جا سکے اگر ناممکن نہیں تو خلاف عقل ضرور ہے۔ لیکن بہر حال اِس مسئلے کی جو صورت بھی ہو (کیونکہ ابھی ہمیں اِس کی تحقیق کرنا ہے) کم سے کم یہ بات تو ظاہر ہو گئی کہ اصولوں سے حاصل ہونے والا علم محض فہمی علم سے مختلف ہے۔ فہمی علم بہ حیثیت اصول کے دوسرے معلومات کی بنیاد تو ہو سکتا ہے لیکن بجائے خود (جس حد تک کہ وہ ترکیبی علم ہے) نہ تو محض خیال پر مبنی ہوتا ہے اور نہ صرف تصوّرات کے مطابق کسی کلیّے پر مشتمل ہوتا ہے۔

اگر فہم قواعد کے ذریعے سے مظاہر میں وحدت پیدا کرنے والی قوت ہے تو قوتِ حکم وہ قوت ہے جو فہم کے

قواعد میں اُصولوں کے ماتحت وحدت پیدا کرتی ہے پس وہ کبھی بلا واسطہ تجربے پر یا کسی معروض پر عاید نہیں ہوتی بلکہ فہم پر عاید ہوتی ہے تاکہ اُس کے مختلف معلومات میں تصوّرات کے ذریعے سے بدیہی وحدت پیدا کرے جسے ہم وحدتِ حکم کہہ سکتے ہیں۔ یہ اُس وحدت سے بالکل مختلف ہے جو فہم پیدا کرتا ہے۔

یہ ہے قوّتِ حکم کا عام تصوّر، جہاں تک کہ ہم اُسے بغیر مثالوں کے سمجھا سکتے ہیں (مثالیں آگے چل کر دی جائیں گی)۔

(ب)

قوّتِ حکم کا منطقی استعمال

اُس علم میں جو ہم بلا واسطہ حاصل کرتے ہیں اور اِس میں جو نتیجہ کے طور پر حاصل کرتے ہیں، فرق ہوتا ہے۔ یہ بات کہ ایک ایسی شکل میں جو تین خطوطِ مستقیم سے گھری ہوئی ہو، تین زاویے ہوتے ہیں، بلا واسطہ معلوم کی جاتی ہے لیکن یہ کہ یہ تینوں زاویے مل کر دو زاویۂ قائمہ کے برابر ہوتے ہیں، نتیجے کے طور پر معلوم کی جاتی ہے۔ چونکہ ہمیں اکثر نتیجہ نکالنے کی ضرورت پڑتی ہے اور رفتہ رفتہ ہم اِس کے عادی ہو جاتے ہیں اِس لیے اِس فرق کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور اُس چیز کو جو

محض نتیجے کے طور پر معلوم کی گئی ہو بلا واسطہ ادراک سمجھ لیتے ہیں۔ ہر استدلال میں ایک بنیادی قضیہ ہوتا ہو ایک دوسرا قضیہ جو اس سے اخذ کیا جاتا ہو اور ایک تیسرا قضیہ یعنی نتیجہ جس کی حقیقت پہلی حقیقت سے لازمی طور پر وابستہ ہوتی ہو اگر نتیجہ پہلے قضیے کے اندر اس طرح موجود ہو کہ بغیر ایک تیسرے قضیے کے توسّط کے اُس سے اخذ کیا جا سکے تو یہ بلا واسطہ نتیجہ کہلاتا ہو۔ ہم اِسے قوّتِ فہم کا نتیجہ کہیں گے۔ لیکن اگر نتیجہ نکالنے کے لیے بنیادی قضیے کے علاوہ ایک اور قضیے کی ضرورت ہو تو یہ قوّتِ حکم کا نتیجہ کہلائے گا مثلاً اِس قضیے کے اندر کہ کُل انسان فانی ہیں مندرجہ ذیل قضایا شامل ہیں۔ بعض فانی انسان ہیں، کوئی غیر فانی انسان نہیں ہو۔ اور یہ سب اوّل الذکر کے بلا واسطہ نتائج ہیں۔ بخلاف اِس کے یہ قضیہ کہ کُل علما فانی ہیں ہمارے بنیادی قضیے کے اندر شامل نہیں ہو (اِس لیے کہ اِس میں عالم کا تصوّر موجود نہیں) اور صرف ایک درمیانی تصدیق کے ذریعے سے اِس سے منتج کیا جا سکتا ہو۔

قوّتِ حکم کے ہر نتیجے میں پہلے ہم قوّتِ فہم کا ایک قاعدہ (کبریٰ) خیال کرتے ہیں پھر ایک علم (صغریٰ) کو قوّتِ تصدیق کے ذریعے سے اِس قاعدے کی شرط کے تحت میں لاتے ہیں۔ اِس کے بعد اپنے علم کو اِس قاعدے

کے محمول (نتیجے) کے ذریعے سے یعنی قوتِ حکم سے بدیہی طور پر متیعتن کرتے ہیں لہذا جو علاقہ کبریٰ میں ایک علم اور اِس کی شرط کے درمیان ہوتا ہے اُسی کے لحاظ سے قوتِ حکم کے نتایج کی قسمیں قرار پاتی ہیں۔ اِن کی بھی اِسی طرح تین قسمیں ہوتی ہیں جس طرح تمام تصدیقات کی اُس علاقے کے لحاظ سے جو علم قوتِ فہم سے رکھتا ہے، ہُوا کرتی ہیں یعنی قطعی، احتمالی اور تقسیمی۔

اگر جیسا کہ اکثر ہوتا ہے، نتیجہ امتحاناً ایک تصدیق کی حیثیت سے قائم کیا جائے، یہ دیکھنے کے لیے کہ وہ پہلے سے دی ہوئی تصدیقات سے، جن کے ذریعے سے ایک بالکل مختلف معروض خیال کیا گیا ہے، نکلتا ہے یا نہیں تو ہم اِس قضیۂ انتاجی کا دعویٰ قوتِ فہم میں تلاش کرتے ہیں کہ آیا وہ یہاں بعض شرایط کے تحت میں ایک قاعدے کے مطابق پایا جاتا ہے یا نہیں۔ اگر ہم کوئی ایسی شرط پاتے ہیں اور قضیۂ انتاجی کا معروض اِس دی ہوئی شرط کے تحت میں آجاتا ہے تو یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ یہ ایک قاعدے سے اخذ کیا گیا ہے جو دوسرے معروضات پر بھی صادق آتا ہے۔ اِس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قوتِ حکم نتیجہ نکالنے میں قوتِ فہم کی کثیر معلومات کو کم سے کم اُصولوں (کلّی شرایط) کی تحت میں لاکر اِن میں انتہائی وحدت پیدا کرنا چاہتی ہے۔

(ج)

قوّتِ حکم کا خالص استعمال

آیا قوتِ حکم دوسری قوتوں سے الگ کی جا سکتی ہو اور آیا اُس صورت میں وہ بجائے خود ایسے تصورات و تصدیقات کا ماخذ ہو جو صرف اِسی سے پیدا ہوئے اور اِس طرح معروضات پر عاید ہوتی ہو یا وہ محض ایک ضمنی قوت ہو جو دی ہوئی تصدیقات کو ایک خاص منطقی صورت دیتی ہو اور جس کے ذریعے سے قوتِ فہم کے معلومات ایک دوسرے کے تحت میں اور ادنیٰ قواعد اعلےٰ قواعد کے تحت میں (جن کی شرط کے دائرے میں اوّل الذکر کی شرط شامل ہو) لائے جاتے ہیں، یہاں تک کہ اِن کے باہمی مقابلے کے ذریعے سے ممکن ہو؛ یہ وہ سوال ہو جس سے ہمیں فی الحال بحث کرنا ہو۔ حقیقت میں قواعد کی کثرت میں اصولوں کی وحدت پیدا کرنا قوتِ حکم کا ایک مطالبہ ہو جس کی غرض یہ ہو کہ قوتِ فہم میں اندرونی ربط پیدا کیا جائے جس طرح قوّتِ فہم کثرتِ مشاہدات کو تصوّرات کے تحت میں لاکر اِن میں ربط پیدا کرتی ہو۔ لیکن اِس قسم کا بنیادی قضیۂ اشیا کے لیے کوئی قانون مقرر نہیں کرتا اور اِس کے اندر یہ امکان موجود نہیں کہ اُنھیں بہ حیثیت اشیا کے معلوم اور متعیّن کر سکے بلکہ یہ صرف ایک موضوعی قانون ہو قوّتِ فہم کے ذخیرے کی ترتیب و تنظیم کا جو اُس کے

تصورات کے باہمی مقابلے کے ذریعے سے اِن کے عام استعمال کو اِن کی کم سے کم تعداد تک محدود کر دیتا ہے۔ اِس کی بنا پر ہمیں یہ حق حاصل نہیں کہ خود معروضات سے اِس ہم آہنگی کی توقع کریں جس کی بدولت ہماری قوتِ فہم کو مزید توسیع حاصل ہو اور اِس قانون میں معروضی استناد پیدا کر دیں۔ غرض سوال یہ ہے کہ کیا قوت حکم بجائے خود یعنی خالص بدیہی قوتِ حکم ترکیبی قضایا اور قواعد پر مشتمل ہے اور اگر ہے تو یہ اصول کیا ہیں؟ اِن کا جو صوری اور منطقی طریقہ قوتِ حکم کے نتائج میں پایا جاتا ہے وہ اس بارے میں ہماری کافی رہنمائی کرتا ہے کہ قوتِ علم کے ذریعے ترکیبی علم حاصل کرنے کا قبل تجربی اُصول کس بنیاد پر مبنی ہو گا۔

اوّل تو قوتِ حکم کا نتیجہ مشاہدات پر عاید نہیں ہوتا کہ اُنھیں قواعد کے تحت میں لائے (مثلِ فہم اور اس کے مقولات کے) بلکہ تصورات اور تصدیقات پر عاید ہوتا ہے۔ پس جب خالص قوتِ حکم معروضات پر عاید بھی ہوتی ہے تو وہ اِن سے اور ان کے مشاہدے سے کوئی بلا واسطہ علاقہ نہیں رکھتی بلکہ اِس کا تعلق قوتِ فہم اور اِس کی تصدیقات سے ہوتا ہے جو براہِ راست حواس اور مشاہدات پر عاید ہوتے ہیں تاکہ اپنے معروض کا تعیّن کریں۔ پس قوتِ فہم کی وحدت امکانی تجربے کی وحدت نہیں ہے بلکہ اِس وحدتِ فہم سے بہت مختلف ہے یہ قضیہ کہ ہر واقعے کی ایک علّت ہوتی ہے کوئی ایسا قضیہ نہیں

جو قوتِ حکم کے ذریعے سے معلوم اور مقرر کیا جا سکے۔ یہ وحدت تجربہ کو ممکن بناتا ہے اور اس کا کوئی جزو قوتِ حکم سے ماخوذ نہیں ہے اِس لیے کہ قوّت حکم جیسے امکانی تجربے سے کوئی تعلق نہیں محض تصوّرات کے ذریعے سے اِس قسم کی ترکیبی وحدت پیدا نہیں کر سکتی۔

دوسرے قوّتِ حکم اپنے منطقی استعمال میں اپنی تصدیق (قضیّہ انتاجی) کی عام شرط تلاش کرتی ہے اور خود قوّتِ حکم کا نتیجہ دراصل ایک تصدیق ہے جو اپنی شرط کو ایک عام قاعدے (کبریٰ) کے تحت میں لاکر قایم کی گئی ہے چونکہ اِس قاعدے کو بھی قوتِ حکم ایک عام تر قاعدے کے تحت میں لانے کی کوشش کرتی ہے اور اِس کی شرط بھی تلاش کرتی ہے، جہاں تک یہ سلسلہ چل سکے، لہٰذا یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ قوتِ حکم کا اصل کام (منطقی استعمال میں) یہ ہے کہ فہم کے مشروط علم کی ایک ایسی شرط تلاش کرے جو خود غیر مشروط ہو تا کہ اِس کی وحدت مکمل ہو جائے۔

لیکن یہ منطقی قانون حکم محض کا اصول اُسی صورت میں بن سکتا ہے کہ یہ مان لیا جائے جب مشروط دیا ہوُا ہو تو اُس کے ساتھ ایک دوسرے کے ماتحت شرطوں کا پورا سلسلہ بھی جو بجائے خود غیر مشروط ہے، دیا ہوُا ہوتا ہے (یعنی معروض اور اِس کے ربط میں شامل ہوتا ہے)

ظاہر ہے کہ حکم محض کا یہ بنیادی قضیّہ ترکیبی ہوگا اِس لیے

کہ تحلیلی طور پر مشروط ہر شرط سے تو تعلّق رکھتا ہے لیکن غیر مشروط سے کوئی تعلّق نہیں رکھتا۔ اِس قضیّے سے مختلف ترکیبی قضایا نکلیں گے جن کی فہم محض کو کچھ خبر نہیں اِس لیے کہ اُسے تو صِرف امکانی تجربے کے معروضات سے سروکار ہے جن کا علم اور ترکیب ہمیشہ مشروط ہوتی ہے لیکن غیر مشروط اگر واقعی وجود رکھتا ہے تو وُہ اپنے کُل تعیّنات کے لحاظ سے جو اسے ہر مشروط سے ممیّز کرتے ہیں، جداگانہ طور پر خیال کیا جاسکتا ہے اور اس سے متعدّد بدیہی ترکیبی قضایا حاصل ہو سکتے ہیں۔

حکم محض کے اِس اصل اصول سے حاصل ہونے والے نبیادی قضایا مشاہدے کے اعتبار سے فوق تجربی ہوں گے یعنی اُن کا کوئی تجربی استعمال ممکن نہ ہوگا۔ پس یہ اُصول فہم کے کُل قضایا سے (جن کا استعمال سراسر تحتِ تجربی ہے اِس لیے کہ وہ کُل امکانِ تجربہ سے تعلّق رکھتے ہیں) بالکل مختلف ہوگا۔ قبل تجربی علم کلام میں جس کی جڑیں ہم عقلِ انسانی کی گہرائیوں میں تلاش کریں گے، مندرجہ ذیل مسایل سے بحث کی جائے گی۔ آیا یہ نبیادی قضیّہ کہ شرایط کا سلسلہ (مظاہر کی ترکیب میں یا عام اشیا کا خیال کرنے میں) غیر مشروط تک پہنچتا ہے، معروضی صحت رکھتا ہے یا نہیں؟ آیا اِس سے قوّتِ فہم کے تجربی استعمال کے لیے کچھ نتایج حاصل ہوتے ہیں؟ آیا قوّتِ حکم کا کوئی ایسا معروضی استناد رکھنے والا قضیّہ ہوتا ہے یا یہ ایک محض منطقی مطالبہ ہے کہ ہر مشروط کی ایک برتر شرط تلاش کی جائے یہاں تک کہ

یہ سلسلہ تکمیل تک پہنچ جائے اور ہمارے علم میں زیادہ سے زیادہ وحدتِ حکم جو ہمارے لیے ممکن ہو، پیدا ہو جائے ؟ آیا قوّتِ حُکم کا یہ تقاضا غلطی سے حُکم محض کا ایک فوقِ تجربی بنیادی قضیّہ سمجھ لیا گیا ہو اور عجلت سے کام لے کر خود معروضات کے سلسلۂ شرائط میں بھی یہ نامحدود تکمیل فرض کر لی گئی ہو۔ اگر یہ صورت ہو تو قوتِ حکم کے نتایج ہیں جن کا اصل اُصول (جو غالباً کوئی اُصول موضوعہ نہیں بلکہ صِرف ایک مُطالبہ ہو) حکم محض سے لیا گیا ہو اور جو تجربے سے اِس کی شرائط کی طرف رجوع کرتے ہیں، کیسی کیسی غلط فہمیاں اور التباسات پیدا ہو سکتے ہیں۔

ہم اِس عِلمِ کلام کی تقسیم دو حصّوں میں کریں گے ایک میں حکم محض کے تصوّرات کی بحث ہو گی اور دوسرے میں متکلمانہ نتایج کی۔

قبل تجربی عِلمِ کلام کی پہلی کتاب

حُکمِ محض کے تصوّرات

حکم محض کے تصوّرات کے امکان کی جو صورت بھی ہو، کم سے کم اِس میں کوئی شُبہ نہیں ہو سکتا کہ وہ محض فکری تصوّرات نہیں بلکہ انتاجی تصوّرات ہیں۔ قوتِ فہم کے تصورات

بھی بدیہی طور پر تجربے سے پہلے اور اس کی خاطر خیال کیے
جاتے ہیں مگر وہ صرف اس وحدتِ فکر پر مشتمل ہیں جو مظاہر
میں، جہاں تک وہ ایک امکانی شعور تجربی سے تعلق رکھتے ہیں
پائی جاتی ہو۔ صرف انھی کے ذریعے سے معروض کا علم اور تعیّن
ممکن ہو۔ پس انھی سے یہ مواد حاصل ہوتا ہو جس سے نتائج
اخذ کیے جاتے ہیں اور ان سے پہلے معروضات کے کوئی بدیہی
تصوّرات نہیں ہوتے جن سے وہ خود منتج ہو سکیں بلکہ ان کی
معروضی حقیقت اس پر موقوف ہو کہ تجربے کی عقلی صورت
کا جو وہ اپنے اندر رکھتے ہیں تجربے پر عاید ہونا دکھایا جا سکے۔

لیکن قوتِ حکم کے تصوّر کے نام ہی سے یہ ظاہر ہوتا ہو
کہ وہ تجربے تک محدود نہیں ہوتا کیونکہ وہ ایک ایسے علم سے
تعلّق رکھتا ہو جس کا تجربہ صرف ایک جُز ہو (شاید یہ علم
امکانی تجربے یا اس کی ترکیب کا مکمّل مجموعہ ہو)۔ کوئی واقعی
تجربہ اس کا پوری طرح احاطہ نہیں کرتا البتّہ اس کے اندر
شامل ضرور ہوتا ہو۔ قوتِ حکم کے تصوّرات کا کام (ادراکات
کا) احاطہ کرنا ہو جس طرح قوتِ فہم کے تصوّرات کا کام
سمجھنا ہو جب کہ ان کا مشمول غیر مشروط ہو تو وہ ایک ایسی
چیز سے تعلّق رکھتے ہیں جس میں تجربہ بھی شامل ہو مگر جو خود
کبھی تجربے کا معروض نہیں ہو سکتی۔ یہ وہ چیز ہو جس کی طرف
قوتِ حکم اپنے نتایج کو تجربے کے دایرے سے باہر لے جاتی ہو
اور جس کے مطابق وہ اپنے تجربی استعمال کے مدارج کا اندازہ

کرتی ہے مگر یہ خود تجربی ترکیب کے سلسلے میں داخل نہیں ہوتی
اگر باوجود اس کے اِس قسم کے تصوّرات معروضی استناد رکھتے
ہوں تو ہم اُنھیں حقیقی انتاجی تصوّرات کہ سکتے ہیں۔ چونکہ اس
کا فیصلہ عقلِ محض کے متکلمانہ نتائج کے باب میں ہوگا اس
لیے ابھی ہم اِس پر غور نہیں کر سکتے بلکہ جس طرح ہم نے
قوّتِ فہم کے خالص تصوّرات کو مقولات کہا تھا اسی طرح
حکمِ محض کے تصوّرات کا ایک نیا نام رکھیں گے اور اُنھیں
فوق تجربی اعیان کہیں گے۔ ذیل میں ہم اِس نام کی تشریح
اور توجیہہ کرتے ہیں۔

قبل تجربی علمِ کلام کی پہلی کتاب

پہلی فصل

اعیان کیا ہیں؟

باوجود ہماری زبان کی وسعت کے اہل فکر کو اکثر اس
اصطلاح کے ڈھونڈھنے میں دِقّت ہوتی ہے جو اُن کے تصوّر
کو پوری طرح ادا کر سکے اور جس کے نہ ملنے کی وجہ سے
وہ اپنا مطلب دوسروں کو سمجھانا تو درکنار خود بھی اچھی طرح
نہیں سمجھ سکتے۔ نئے الفاظ گھڑنا گویا کشورِ زبان میں اپنا سکّہ
چلانے کا حوصلہ کرنا ہے جس میں بہت کم کامیابی ہوتی ہے۔

قبل اِس کے کہ انسان مایوس ہو کر یہ آخری وسیلہ اختیار کرے اُسے چاہیے کہ کسی مردہ علمی زبان پر نظر ڈال کر دیکھے کہ شاید اُس میں یہ تصوّر اور اِس کے لیے کوئی مناسب لفظ موجود ہو۔ اگر اِس لفظ کا استعمال برتنے والوں کی بے احتیاطی سے اپنی اصلی جگہ سے ہٹ گیا ہو تب بھی یہ بہتر ہے کہ اُسے اِس کے اصلی معنی میں استعمال کیا جائے (خواہ اِس امر میں کچھ شبہہ بھی ہو کہ پہلے یہ ٹھیک اِسی معنی میں استعمال کیا جاتا تھا) بہ نسبت اِس کے کہ انسان اپنا صحیح مطلب سمجھانے میں معذور رہے۔

لہٰذا اگر کسی خاص تصوّر کے لیے ایک ہی لفظ پہلے سے استعمال ہوتا ہو اور وہ اِس تصوّر کو پوری طرح ادا کرتا ہو جسے دوسرے قریب المعنی تصوّرات سے ممیّز کرنا ضروری ہو تو مناسب یہ ہے کہ اِس کا استعمال جا و بے جا نہ کیا جائے بلکہ احتیاط کے ساتھ اِس کا مخصوص مفہوم قائم رکھا جائے ورنہ اکثر یہ ہوتا ہے کہ جب اس لفظ کی طرف خاص توجہ نہ رہے تو وہ دوسرے مختلف المعنی الفاظ کے ہجوم میں گُم ہو کر رہ جاتا ہے اور وہ خیال جسے صرف وہی محفوظ رکھ سکتا ہے معدوم ہو جاتا ہے۔

افلاطون نے عین کی اصطلاح کو اِس طور سے استعمال کیا جس سے ظاہر ہے کہ وہ اِس سے ایک ایسی چیز مراد لیتا تھا جو حواس سے اخذ نہیں کی جا سکتی بلکہ قوّتِ فہم کے ان تصوّرات

سے بھی بالاتر ہو جن سے ارسطو نے بحث کی ہو اِس
لیے کہ تجربے میں اِس کے جوڑ کی کوئی چیز نہیں پائی جاتی۔
اعیان اِس کے نزدیک مثل معقولات کے امکانی تجربے کی
کنجیاں نہیں بلکہ خود اشیا کے اصلی نمونے ہیں۔ اِس کے خیال
میں اعیان فوق انسانی عقل میں پیدا ہوتے ہیں اور اِس سے
انسانی عقل کو ملتے ہیں مگر یہ عقل اب اپنی اصلی حالت میں
نہیں رہی ہو۔ اِس لیے اعیان اِس کی نظروں سے چھُپ
گئے ہیں اور اسے بڑی کوشش سے تذکّر کے (جیسے فلسفہ
کہتے ہیں) ذریعے اِن کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہو۔ ہم یہاں
یہ ادبی بحث نہیں چھیڑیں گے کہ یہ جیّد فلسفی عین کے لفظ
سے کیا مُراد لیتا تھا۔ ہم صرف اتنا کہنا چاہتے ہیں کہ یہ کوئی
غیر معمولی بات نہیں کہ عام گفتگو اور تحریر میں جو خیالات
ایک شخص نے کسی معروض کے بارے میں ظاہر کیے ہیں
اُنھیں دوسرا شخص اُن کا باہمی مقابلہ کر کے اُس سے بہتر
سمجھ سکے اگر پہلے شخص نے اپنے تصوّر کا کافی تعیّن نہ کیا ہو
اور جو کہنا چاہتا تھا اِس کے خلاف کہہ گیا ہو۔

افلاطون اچھی طرح جانتا تھا کہ ہمارے علم کو اِس سے
تسکین نہیں ہوتی کہ منظاہر کے ہجّے تہ کیبی وحدت کے لحاظ
سے کر کے تجربے کا سبق پڑھ لے اور ہماری عقل قدرتی طور پر
ایسے معلومات تک پہنچتی ہو جن کے جوڑ کا کوئی معروض تجربے
میں نہیں ہو سکتا۔ اِس کے باوجود وہ محض من گھڑت نہیں ہیں

بلکہ کچھ اصلیت رکھتے ہیں۔

افلاطون نے اپنے اعیان کو ان چیزوں میں ڈھونڈھا جو عملی ہیں[1] یعنی انسان کے اخلاقی ارادے کی آزادی سے تعلق رکھتی ہیں۔ خود یہ آزادی ان معلومات کے ماتحت ہے جو ہماری قوتِ حکم کی مخصوص پیداوار ہیں۔ جو شخص خیر کے تصور کو تجربے سے اخذ کرنا چاہتا ہے اور اس کی مثالوں کو جو زیادہ سے زیادہ اِس تصور کی ایک ناکمل تشریح کا کام دیتی ہیں نمونہ سمجھ کر علم کا ماخذ قرار دینا چاہتا ہے (جیسا کہ واقعی اکثر لوگ کرتے ہیں) وہ خیر کو ایک مبہم چیز بنا دے گا جو زمانے اور حالات کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے اور کسی اخلاقی قاعدے کے طور پر استعمال نہیں کی جا سکتی۔

برخلاف اِس کے ہر شخص محسوس کرتا ہے کہ جب کوئی شخص اِس کے سامنے خیر کے نمونے کے طور پر پیش کیا جائے تو اصل نمونہ خود اِس کے ذہن میں ہوتا ہے جس سے مقابلہ

---

[1] اِس نے اپنے تصور کو وسعت دے کر اس میں نظری معلومات کو بھی شامل کر لیا یہاں تک کہ ریاضی کو بھی حالانکہ اِس کا معروض سِوا امکانی تجربے کے اور کہیں موجود نہیں۔ اِس چیز میں اور اعیان کے متصوفانہ استخراج اور انھیں از راہِ مبالغہ مستقل جوہر قرار دینے میں ہم اس کی تقلید نہیں کر سکتے، حالانکہ جو شاندار الفاظ اِس نے اِس بحث میں استعمال کیے ان کی ایک زیادہ معتدل تعبیر بھی ہو سکتی ہے جو فطرتِ اشیا کے مطابق ہے۔

بکہ کے وہ اس فرضی نمونے کی قدر کا تعین کرتا ہے۔ یہی وہ عین خیر ہے جس کے مقابلے میں تجربے کے امکانی معروضات مثالوں کا (اس کے ثبوت کا کہ قوتِ حکم نے جو تصوّر پیش کیا ہے وہ ایک حد تک قابلِ عمل ہے) کام تو دے سکتے ہیں مگر نمونوں کا کام نہیں دے سکتے۔ اس بات سے کہ انسان کبھی اس چیز پر پورا پورا عمل نہیں کر سکتا جس پر عین خیر مشتمل ہے، یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ محض ایک بے بنیاد خیال ہے اس لیے کہ اخلاقی اچھائی یا بُرائی کے متعلق کُل تصدیقات صرف اسی عین کے ذریعے سے قائم کی جا سکتی ہیں۔ پس وہ اخلاقی تکمیل کی ہر کوشش کی لازمی بنیاد ہے جہاں تک کہ انسانی فطرت کی رکاوٹیں جن کے درجے کا تعین نہیں کیا جا سکتا، اس کی راہ میں حائل نہ ہوں۔

افلاطون کی 'ریاست' کو لوگ غلطی سے تکمیل موہوم کی ایک نمایاں مثال سمجھتے ہیں جو صرف ایک خیالی پلاؤ پکانے والے مفکر کے ذہن میں وجود رکھتی ہے۔ بروکر افلاطون کے اس قول کو مضحک سمجھتا ہے کہ کوئی شخص اس وقت تک اچھا حکمران نہیں ہو سکتا جب تک وہ اعیان کی معرفت نہ رکھتا ہو۔ لیکن بہتر یہ ہوگا کہ ہم اس خیال پر مزید غور کریں اور نئے سرے سے اس پر روشنی ڈالنے کی کوشش کریں بجائے اس کے کہ ناقابل عمل ہونے کے عذرِ بارد کی بنا پر اسے نظر انداز کر دیں۔ ارادۂ انسانی کی زیادہ سے زیادہ آزادی کا ایک ایسا دستور جس کے

مطابق ہر شخص کی آزادی قائم رہے مگر دوسروں کی آزادی سے ٹکرانے نہ پائے (یہاں راحت کو مقصد قرار نہیں دیا گیا اس لیے کہ اس صورت میں راحت خود بخود حاصل ہو جائے گی) کم سے کم ایک ناگزیر عین ہے جس پر نہ صرف دستورِ حکومت کی بلکہ کُل قوانین کی بنیاد قائم ہونی چاہیے اور اس میں یہ ضروری ہے کہ ابتدا میں موجودہ رکاوٹوں سے قطع نظر کر لی جائے جو شاید انسانی فطرت سے ناگزیر طور پر پیدا نہیں ہوتیں بلکہ وضع قوانین کے وقت حقیقی اعیان کو پیشِ نظر نہ رکھنے سے پیدا ہو جاتی ہیں۔ کوئی چیز اس سے زیادہ مضر اور ایک فلسفی کی شان کے منافی نہیں ہو سکتی جتنا یہ عامیانہ استدلال ہے کہ تجربے اور عین میں تضاد پایا جاتا ہے۔ یہ تضاد ہرگز نہ ہوتا اگر وقت پر اعیان کے مطابق صحیح تدابیر اختیار کی جاتیں اور اِن کی جگہ ناقص تصورات محض اس لیے کہ وہ تجربے سے ماخوذ ہیں، عمدہ مقاصد کی راہ میں حائل نہ ہوتے۔ جتنی زیادہ قانون سازی اور حکومت اس عین کے مطابق ہوتی اتنی ہی سزائیں کم ہو جاتیں اور یہ بات بالکل قرین عقل ہے (جیسا کہ افلاطون نے کہا ہے) کہ جب اس پر پوری طرح عمل ہونے لگتا تو سزاؤں کی ضرورت ہی نہ رہتی۔ اگر یہ آخر الذکر صورت کبھی واقع نہ ہو تب بھی وہ عین اپنی جگہ بالکل صحیح ہے جو اس نے نمونے کے طور پر سامنے رکھا ہے تاکہ انسانی قوانین ہمیشہ انتہائی تکمیل کے قریب پہنچنے کی کوشش کرتے رہیں۔ اس بات کا تعیّن کوئی شخص نہیں کر سکتا کہ نوعِ انسانی کی ترقی

کی حد کیا ہو اور عین اور اُس کی تعمیل میں کتنا فرق باقی رہنا ناگزیر ہو اِس لیے کہ انسانی ارادے کی آزادی کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ ہر مقررّہ حد سے آگے بڑھ سکتا ہو۔

نہ صرف اُس میدان میں جہاں انسانی عقل حقیقی علیّت رکھتی ہو اور جہاں اعیان (اعمال اور اُس کے معروضات) عِلل فاعلہ ہیں یعنی اخلاقیات میں، بلکہ خود عالمِ طبیعی میں بھی افلاطون بجا طور پر اِس کا واضح ثبوت پاتا ہو کہ اُس کا مبدا اصلی اعیان ہیں۔ نباتات، حیوانات، کائنات کی باقاعدہ ترتیب (بلکہ عالم طبیعی کے سارے نظام) سے صاف ظاہر ہو کہ وہ صِرف اعیان ہی کے مطابق وجود میں آ سکتی تھی۔ اگرچہ کوئی منفرد مخلوق اپنے وجود کے مخصوص تعیّنات کے ماتحت اپنی نوع کے مکمل عین سے مطابقت نہیں رکھتا (جس طرح کہ کوئی انسان انسانیت کے عین سے مطابق نہیں ہو۔ حالانکہ یہ عین معیار عمل کی حیثیت سے اُس کے ذہن میں موجود ہو) پھر بھی یہ اعیان عقلِ اعلیٰ میں فرداً فرداً غیر متغیّر اور مکمل طور پر متعیّن اور اشیا کی اصلی علّتیں ہیں اور صِرف اُن کے باہمی علاقوں کا مجموعہ کائنات میں اُس عین سے پوُری پوُری مطابقت رکھتا ہو۔ اگر ہم افلاطون کے اِس نظریے کے مبالغہ آمیز طرزِ بیان سے قطعِ نظر کر لیں تو اُس کی یہ بلند پرواذی کہ اُس نے کائنات کے نظامِ طبیعی کا میکانیکی نظریہ ترک کرکے اِس کے اندر مقاصد یعنی اعیان کے مطابق تعمیری ربط کا تصوّر قائم کیا لائق احترام اور قابلِ تقلید ہو اور اگر اخلاق

قانون اور مذہب کے اصول کے لحاظ سے دیکھا جائے، جن میں خود اعیان (خیر کے) تجربے کو ممکن بناتے ہیں، تو اُس نے بے نظیر خدمت انجام دی ہی جس کا اعتراف لوگ صرف اِس وجہ سے نہیں کرتے کہ وہ اُسے تجربی قاعدوں کے معیار پر جانچتے ہیں حالانکہ یہ قاعدے اصول کی حیثیت سے مستند نہیں ہو سکتے۔ عالمِ طبیعی کے لیے تو تجربہ بے شک قاعدہ مقرر کرتا ہی اور حق کا ماخذ ہی لیکن (افسوس ہی کہ) اخلاقی قوانین میں وہ التباس پیدا کر دیتا ہی۔ اس سے زیادہ قابلِ اعتراض اور کیا بات ہو سکتی ہی کہ ہمیں جو کچھ کرنا چاہیے، اِس کے قوانین ہم اُس سے اخذ کرتے ہیں یا محدود کرنا چاہتے ہیں جو کیا جاتا ہی۔

بجائے اِن مسائل کی تفصیل کے جو حقیقت میں فلسفے کے شایانِ شان ہیں ہم فی الحال وہ کام کریں گے جو اتنا شاندار نہ سہی، پھر بھی فائدے سے خالی نہیں یعنی اُس عالیشان اخلاقی عمارت کے لیے زمین ہموار کریں گے۔

تاہم اِس تمہید کو ختم کرنے سے پہلے میری اُن حضرات سے جنھیں فلسفے سے سچّا شوق ہی (جو بُہت کم دیکھنے میں آتا ہی) یہ التجا ہی کہ اگر وہ اِس بحث سے جو ہم نے کی ہی اور آگے چل کر کریں گے مطمئن ہوں تو وہ عین (idea) کی اصطلاح کے اصلی معنی کو محفوظ رکھنے کی کوشش کریں تاکہ وہ اور اصطلاحات کے ساتھ نہ مِل جائے جو مختلف اقسامِ ادراک کو ظاہر کرنے

کے لیے بے احتیاطی سے بغیر کسی ترتیب کے استعمال کی جاتی ہیں اور اس سے علمی تحقیق کو نقصان نہ پہنچے۔ اِن اقسامِ ادراک میں سے ہر ایک کے لیے الگ الگ نام موجود ہیں اس لیے ہمیں کسی دوسری اصطلاح کو غصب کرنے کی ضرورت نہیں۔ اِس عام نوع کے لیے ادراک کا لفظ موجود ہے اس کی ایک خاص قسم ادراکِ شعوری ہے۔ وہ ادراکِ شعوری جو صرف موضوع کی کسی کیفیت کو ظاہر کرتا ہے۔ ادراکِ حسّی اور معروضی ادراک علم کہلاتا ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں مشاہدہ اور تصوّر۔ مشاہدہ معروض پر بلا واسطہ عاید ہوتا ہے اور ہمیشہ منفرد ہوتا ہے۔ تصوّر معروض پر ایک ایسی علامت کے توسّط سے عاید ہوتا ہے جو متعدّد اشیا میں مشترک ہوتی ہے۔ تصوّر یا تو تجربی ہوتا ہے یا خالص تصوّر جو صرف قوتِ فہم سے ماخوذ ہوتا ہے (نہ کہ حسّی خاکے سے) معقول کہلاتا ہے۔ وہ تصوّر جو معقولات پر مبنی ہوتا ہے اور امکانی تجربے کے دائرے سے آگے بڑھ جاتا ہے عین یا تصوّرِ حکم کہلاتا ہے۔ جو شخص اس تفریق کا عادی ہو جائے وہ اسے ہرگز گوارا نہیں کر سکتا کہ سُرخ رنگ کے ادراک کو عین (idea) کہا جائے۔ عین تو درکنار اُسے معقول (قوتِ فہم کا تصوّر) کہنا بھی جائز نہیں۔

قبل تجربی علم کلام کی پہلی کتاب کی

دوسری فصل

قبل تجربی اعیان

قبل تجربی علم تحلیل اس کی مثال پیش کر چکا ہو کہ ہمارے علم کی محض منطقی صورت سے خالص بدیہی تصوّرات اخذ کیے جا سکتے ہیں جن کے ذریعے تجربے سے پہلے معروضات کا ادراک ہوتا ہو بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ وہ ترکیبی وحدت ظاہر ہوتی ہو۔ جس پر معروضات کا تجربی علم موقوف ہو۔ تصدیقات کی صورت کو ترکیبِ مشاہدات کے تصوّر میں تبدیل کرنے سے مقولات بن گئے جن کے ماتحت قوّتِ فہم تجربے میں استعمال کی جاتی ہو اسی طرح ہم یہ توقّع کر سکتے ہیں کہ قوت حکم کے نتائج کی صورت جب کہ وہ مقولات کی طرح مشاہدات کی ترکیبی وحدت پر عاید کی جائے چند خاص بدیہی تصوّرات کا ماخذ بن جائے گی جنھیں ہم قوّتِ حکم کے خالص تصوّرات یا قبل تجربی اعیان کہہ سکتے ہیں جو قوّتِ فہم کا استعمال کلّی اور مجموعی تجربے میں اصولوں کے ماتحت متعیّن کرتے ہیں۔

قوتِ حکم کا وظیفہ نتائج کے استنباط میں یہ ہو کہ وہ تصوّرات کے مطابق کلّی علم حاصل کرے اور نتیجۂ قوّتِ حکم اس تصدیق کا نام ہو جو اپنی شرط کی پوری تعبیر کے ساتھ

بدیہی طور پر متعین ہو یہ قضیہ کہ زید فانی ہے ہم قوتِ فہم کے ذریعے تجربے سے بھی اخذ کر سکتے تھے۔ لیکن ہم ایک ایسا تصوّر تلاش کرتے ہیں جو اس شرط پر مشتمل ہو جس کے ماتحت اس تصدیق کا محمول دیا جا سکے (یہاں انسان کا تصوّر اس شرط پر مشتمل ہے) محمول کو اس کی پوری تعبیر کے ساتھ (کل انسان فانی ہیں) اس شرط کے تحت میں لانے کے بعد ہم اپنے علم کے معروض کا تعیّن کرتے ہیں (زید فانی ہے)

اس طرح قوتِ حکم کے نتیجے کے استنباط میں ہم ایک محمول کو اس کی پوری تعبیر کے ساتھ قضیۂ کبریٰ میں ایک خاص شرط کے ماتحت خیال کر کے اسے ایک معروض پر محدود کر دیتے ہیں۔ تعبیر کی یہ مکمل کمیّت اس خاص شرط کی نسبت سے کلیّت کہلاتی ہے۔ ترکیبِ مشاہدات میں اس کی مدِمقابل شرائط کی مجموعیّت ہے۔ پس قوتِ حکم کا قبل تجربی تصوّر ایک دیے ہوئے مشروط کی مجموعی شرائط کا تصوّر ہے۔ چونکہ صرف غیر مشروط ہی مجموعی شرائط کی وجہ امکان ہے اور دوسری طرف خود مجموعۂ شرائط ہمیشہ غیر مشروط ہوتا ہے، اس لیے قوتِ حکم کے خالص تصوّر کی تعریف یہ کی جا سکتی ہے کہ وہ غیر مشروط کا تصوّر ہے جس پر مشروط کی ترکیب مبنی ہو۔

جتنی قسمیں اس علاقے کی ہوتی ہیں جو قوتِ فہم مقولات کے ذریعے سے تصوّر کرتی ہے، اتنی ہی قسمیں قوتِ حکم کے خالص تصوّرات کی بھی ہوں گی۔ پس ہمیں ایک غیر مشروط

تو ایک موضوع کی قطعی ترکیب کا تلاش کرنا ہو دوسرا ایک سلسلۂ علل کی کڑیوں کی مشروط ترکیب کا، تیسرا ایک نظام کے اجزا کی تفریقی ترکیب کا۔

یعنی قوتِ حکم کے نتائج کی بھی تین قسمیں ہوتی ہیں جن میں سے ہر ایک قیاسات کے ذریعے سے رفتہ رفتہ غیر مشروط کی طرف بڑھتی ہو۔ پہلی اِس موضوع کی طرف جو خود محمول نہ ہو دوسری اس علّت کی طرف جو خود معلول نہ ہو، تیسری اجزائے تفریق کے اِس مجموعے کی طرف جِس میں تصوّر کی تفریق مکمّل ہو گئی ہو۔ پس قوتِ حکم کے خالص تصوّرات جو ترکیب شرائط کے مکمّل مجموعے پر مشتمل ہوں وحدتِ فہم کو غیر مشروط تک پہنچانے کے لیے کم سے کم عقلی مطالبات کی حیثیت سے ضروری ہیں اور انسانی قوتِ حکم کی فطرت میں داخل ہیں۔ یہ دوسری بات ہو کہ یہ قبل تجربی تصوّرات کوئی مقرون استعمال نہ رکھتے ہوں اور اُن کا فائدہ صِرف یہیں تک محدود ہو کر وہ قوّتِ فہم کو اِس راہ پر لگا دیں جِس میں اُس کا وسیع ترین استعمال اندرونی تناقض کے بغیر ہو سکے۔

جب ہم مجموعۂ شرائط کا ذکر کرتے ہیں اور قوّتِ حکم کے کُل تصوّرات کو غیر مشروط کے مشترک نام سے موسوم کرتے ہیں تو ہمارے سامنے ایک ایسی اصطلاح آتی ہو جِس کے بغیر ہمارا کام نہیں چلتا لیکن چونکہ ایک عرصے کے غلط استعمال کی وجہ سے اِس کے معنی میں ابہام پیدا ہو گیا ہو، اِس لیے ہم پوری

صحت کے ساتھ اُسے استعمال نہیں کر سکتے۔ مطلق کا لفظ اُن چند الفاظ میں سے ہی جو اپنے اصل معنی میں ایک ایسے تصوّر کے لیے وضع کیا گیا تھا جس کے لیے اُس زبان کا کوئی اور لفظ موزوں نہیں تھا۔ اِس لفظ کے ضائع ہو جانے سے یا اِس کے غیر معیّن استعمال سے خود اِس تصوّر کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہی جس سے قوت حکم کو اتنا کام پڑتا ہی کہ وہ کُل قبل تجربی تصدیقات کے لیے ناگزیر ہی۔ آج کل مطلق کا لفظ اکثر اُس بات کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہی جو کسی شی پر بجائے خود یعنی انبعفی طور پر صادق آتی ہی۔ اِس مفہوم کے مطابق ممکن مطلق کے معنی ہیں وہ چیز جو بجائے خود ممکن ہو اور یہ ایک معروض کی ادنیٰ ترین صفت ہی۔ بہ خلاف اِس کے کبھی کبھی یہ اِس بات کے لیے بھی استعمال ہوتا ہی جو کسی شی پر ہر لحاظ سے (غیر محدود طور پر) صادق آتی ہی (مثلاً حکومتِ مطلق) اور اِس مفہوم کے مطابق ممکن مطلق کے معنی ہیں وہ چیز جو ہر طرح سے، ہر لحاظ سے ممکن ہی اور یہ امکان شی کی اعلیٰ ترین صفت ہی۔ کبھی کبھی یہ دونوں مفہوم ایک ہی چیز میں جمع بھی ہو جاتے ہیں مثلاً جو چیز بجائے خود ناممکن ہی وہ ہر لحاظ سے یعنی مطلقاً ناممکن ہی۔ لیکن اکثر صورتوں میں یہ دونوں مفہوم ایک دوسرے سے بہت تفاوت رکھتے ہیں اور ہم کسی طرح یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ جو چیز بجائے خود ممکن ہی وہ ہر لحاظ سے یعنی مطلقاً ممکن ہو۔ بلکہ وجوبِ مطلق کے بارے میں ہم آگے چل کر یہ ثابت کریں گے

کہ وہ ہر صورت میں اندرونی وجوب کا پابند نہیں اور اس کا مترادف نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ جس چیز کی ضد اندرونی طور پر ناممکن ہو اس کی ضد ہر لحاظ سے ناممکن ہو یعنی وہ چیز وجوب مطلق رکھتی ہو۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ جو چیز مطلق وجوبی ہو اس کی ضد بجائے خود ناممکن ہو یعنی اشیا کا وجوبِ مطلق ہی ان کا اندرونی وجوب ہو، اس لیے کہ یہ اندرونی وجوب بعض صورتوں میں صرف ایک خالی لفظ ہو جس کے ساتھ ہم کسی تصور کو وابستہ نہیں کر سکتے بہ خلاف اس کے کسی شے کا وجوب مطلق اپنے اندر مخصوص تعینات رکھتا ہو۔ چونکہ ایسے تصور کا، جو حکمت نظری میں کثرت سے استعمال ہوتا ہو، ضائع ہونا کوئی فلسفی گوارا نہیں کر سکتا، اس لیے ہمیں امید ہو کہ وہ اس اصطلاح کا جو اس تصور سے وابستہ ہو صحیح تعین اور اس کی حفاظت کرنے میں بھی غفلت نہیں کرے گا۔

ہم لفظ مطلق کو اسی وسیع مفہوم میں استعمال کریں گے، بالمقابل اس کے اضافی اور اعتباری مفہوم کے اس لیے کہ آخرالذکر بعض خاص شرائط سے محدود ہو اور اول الذکر غیر محدود استناد رکھتا ہو۔

قوتِ حکم کا قبل تجربی تصور ترکیبِ شرائط کی مطلق تکمیل چاہتا ہو اور اس سلسلے کو اس چیز تک پہنچاتا ہو جو مطلق یعنی ہر لحاظ سے غیر مشروط ہو اس لیے کہ حکم محض اور سب کچھ

تو فہم کے لیے چھوڑ دیتا ہو جو بلا واسطہ معروضاتِ مشاہدہ پر یا یوں کہنا چاہیے کہ اُن کی ترکیبِ تخیلی پر عاید ہوتا ہو لیکن ایک چیز وہ اپنے لیے مخصوص کر لیتا ہو یعنی تصوّراتِ حکم کے استعمال میں مطلق تکمیل، اور اس وحدتِ ترکیبی کو جو مقولے کے ذریعے سے خیال کی جاتی ہو، غیر مشروط مطلق تک پہنچانے کی کوشش کرتا ہو۔ اس لیے ہم اِس وحدت کو مظاہر کی وحدتِ حکم کہہ سکتے ہیں جس طرح کہ اس وحدت کو جو مقولے سے ظاہر ہوتی ہو وحدتِ فہم کہتے ہیں۔ پس قوتِ حکم صرف قوتِ فہم کے استعمال پر عاید ہوتی ہو اور وہ بھی اِس حیثیت سے نہیں کہ وہ امکانی تجربے کی بنیاد پر مشتمل ہو (اس لیے کہ شرائط کی مطلق تکمیل کوئی ایسا تصوّر نہیں جو تجربہ میں استعمال کیا جا سکے کیونکہ تجربہ کبھی غیر مشروط نہیں ہوتا) بلکہ اس کا رُخ اس وحدت کی طرف پھیرنے کے لیے جس کا قوتِ فہم کوئی تصوّر نہیں رکھتی اور جس کا مقصود یہ ہو کہ ہر معروض کے بارے میں فہم کے کُل اعمال کو ایک مجموعۂ مطلق میں جمع کر لے۔ اِس لیے حکمِ محض کا ہر معروضی استعمال ہمیشہ فوقِ تجربی ہوتا ہو درآنحالیکہ قوتِ فہم کے خالص تصوّرات کا استعمال اُس کی ماہیت کے لحاظ سے ہمیشہ تجربی ہوا کرتا ہو اِس لیے کہ وہ صرف امکانی تجربے تک محدود ہو۔

ہم عین سے ایک وجوبی تصوّرِ حکم مُراد لیتے ہیں جس کے جوڑ کا کوئی معروض حواس میں نہ دیا جا سکتا ہو۔ پس حکمِ محض

کے وہ تصوّرات جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہو، قبل تجربی احیان ہیں۔ ظاہر ہو کہ وہ حکم محض کے تصوّرات ہیں، اس لیے کہ وہ کل تجربی علم کو اس حیثیت سے دیکھتے ہیں کہ وہ شرائط کے مجموعۂ مطلق کے ذریعے سے متعیّن ہو۔ یہ دل سے گھڑے ہوئے تصوّرات نہیں ہیں بلکہ خود قوتِ حکم کی فطرت اِن کا مطالبہ کرتی ہو اور اِس لیے وہ وجوبی طور پر قوّتِ فہم کے کُل استعمال پر عاید ہوتے ہیں۔ اِس کے علاوہ وہ فوق تجربی ہیں اور کُل تجربے کی حد سے آگے بڑھ گئے ہیں۔ چنانچہ تجربے میں کوئی ایسا معروض نہیں پایا جا سکتا جو عین سے پوری طرح مطابق ہو۔ عین کا لفظ معروض کے لحاظ سے (فہم محض کے معروض کی حیثیت سے) تو بہت کچھ ظاہر کرتا ہو لیکن موضوع کے لحاظ سے (یعنی تجربی شرط کے ماتحت اپنی واقعیت کے لحاظ سے) کچھ بھی ظاہر نہیں کرتا اِس لیے کہ ایک مکمل مجموعی تصوّر کے جوڑ کی کوئی چیز مقرون طور پر نہیں دی جا سکتی۔ چونکہ قوتِ حکم کے نظری استعمال میں ہمارا مقصود ہی یہی ہو اور ایک ایسے تصوّر کے قریب قریب پہنچنے کی کوشش جس تک ہم عملاً کبھی نہیں پہنچتے، ایسی ہو کہ گویا یہ تصوّر ہی بالکل بے نبیاد ہو اِس لیے اِس قسم کے تصوّر کے متعلق کہا جاتا ہو کہ یہ صرف ایک عین ہو۔ پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ کُل مظاہر کا مکمّل مجموعہ صرف ایک عین ہو۔ چونکہ ہم اِس کی کوئی شکل متعیّن نہیں کر سکتے لہذا یہ ایک سوال ہو جس کا کوئی حل نہیں۔ بہ خلاف اِس کے قوّتِ حکم

کے عملی استعمال میں جہاں صرف مقررہ قواعد کے مطابق عمل کرنا مقصود ہے، قوتِ حکم کا عین واقعاً دیا جا سکتا ہے گو وہ محض جزوی طور پر مقرون ہو بلکہ یہ قوتِ حکم کے ہر عملی استعمال کی لازمی شرط ہے۔ اس کا استعمال ہمیشہ محدود اور ناقص ہوتا ہے مگر ایسی حدود کے تحت میں جو متعین نہیں کی جا سکتیں یعنی تکمیل مطلق کے تصور کو پیشِ نظر رکھ کر۔ اس طرح عملی عین ہمیشہ نہایت مفید ہوتا ہے اور واقعی اعمال کے لحاظ سے ناگزیر ہے۔ اس میں حکمِ محض علیت بھی رکھتا ہے یعنی اُس چیز کو جس پر اس کا تصور مشتمل ہے واقعی وجود میں لاتا ہے۔ پس حکمتِ عملی کے متعلق حقارت سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ صرف ایک عین ہے بلکہ صرف اسی بنا پر کہ وہ کل امکانی مقاصد کی وجوبی وحدت کا عین ہے وہ کل عملی مسائل کے قانون کے لیے حقیقی یا کم سے کم تحدیدی شرط کا کام دیتا ہے۔

گو ہم قوتِ حکم کے قبل تجربی تصورات کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ صرف اعیان ہیں لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ہم اُنھیں فضول یا بے حقیقت سمجھیں، اس لیے کہ گو ان سے کوئی معروض متعین نہیں کیا جا سکتا لیکن وہ غیر محسوس طور پر قوتِ فہم کے وسیع اور ہم آہنگ استعمال کے لیے ایک معیار کا کام دے سکتے ہیں۔ اگرچہ اعیان کے ذریعے سے قوتِ فہم اُن معروضات کے علاوہ جنھیں وہ اپنے تصورات کے مطابق معلوم کرتی ہے، کسی مزید معروض کا علم حاصل نہیں کر سکتی پھر بھی اس کے اِن

معلومات میں زیادہ گہرائی اور وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ شاید یہ اعیان طبیعی تصورات سے اخلاقی تصورات تک پہنچنے کے لیے سیڑھی کا کام دے سکیں اور اس طریقے سے خود اخلاقی اعیان کو عقل کے نظری معلومات کے ساتھ ہم آہنگ اور مربوط کر سکیں۔ اس کا فیصلہ آگے چل کر ہوگا۔

یہاں تو ہم اس مقصد کے مطابق جو ہم نے اس کتاب میں پیش نظر رکھا ہے اخلاقی اعیان سے قطعِ نظر کر کے اپنی بحث کو قوتِ حکم کے صرف نظری بلکہ اس میں بھی صرف قبل تجربی استعمال کے دائرے تک محدود رکھیں گے۔ یہاں ہم وہی طریقہ اختیار کریں گے جو ہم نے اوپر منقولات کے استخراج میں استعمال کیا تھا یعنی معلومات حکم کی منطقی صورت پر غور کر کے یہ دیکھیں گے کہ آیا اس کے ذریعے سے قوتِ حکم ان تصورات کا ماخذ بن سکتی ہے جو اشیائے حقیقی کو قوتِ حکم کے کسی وظیفے کے لحاظ سے بدیہی ترکیبی طور پر متعین کرتے ہیں۔

حکم بحیثیت علم کی ایک خاص منطقی صورت کی قوت کے وہ قوت ہے جو نتائج اخذ کرتی ہے یعنی بالواسطہ (ایک امکانی تصدیق کی شرط کو ایک دی ہوئی تصدیق کی شرط کے تحت میں لا کر) تصدیق قائم کرتی ہے۔ دی ہوئی تصدیق قاعدۂ کلیہ ہے (کبریٰ)۔ ایک دوسری امکانی تصدیق جو موجودہ صورت کا قاعدے کے تحت میں ہونا ظاہر کرتی ہے، نتیجہ کہلاتی ہے۔ قاعدۂ کلیہ ایک عام بات کو ایک خاص شرط کے تحت میں بیان کرتا ہے۔ موجودہ

صورت میں اِس قاعدے کی شرط پائی جاتی ہو۔ پس وہ بات جو اِس شرط کے تحت میں عام طور پر صادق آتی تھی، موجودہ صورت پر بھی (جس میں یہ شرط پائی جاتی ہو) صادق آتی ہو ہم آسانی سے دیکھ سکتے ہیں کہ قوتِ حکم قوتِ فہم کے اعمال کے ذریعے سے جو شرائط کا ایک سلسلہ بناتے ہیں، ایک علم حاصل کرتی ہے۔ ہم یہ قضیّہ کہ کُل اجسام متغیّر ہیں، صرف اسی طرح حل کرتے ہیں کہ ایک علم بعید سے (جس میں جسم کا تصوّر نہیں پایا جاتا مگر اس کی شرط موجود ہو) ابتدا کریں "کُل مرکبات متغیّر ہیں" اس کے بعد ایک قریب تر علم کی طرف آئیں جو اوّل الذکر کی شرط کے تحت میں ہو "اجسام مرکب ہیں" اور اس سے ایک تیسرے علم تک پہنچیں جو علم بعید (متغیّر) کو موجودہ صورت کے ساتھ مربوط کرتا ہو "لہٰذا اجسام متغیّر ہیں" یہاں ایک سلسلۂ شرائط (مقدّمات) کے واسطے سے ہم ایک علم (نتیجے) تک پہنچتے ہیں۔ ہر سلسلے کی، جس کا قوت نما (قطعی یا مشروط تصدیق کا) دیا ہُوا ہو، یہ خاصیّت ہو کہ وہ برابر جاری رہتا ہو۔ پس قوّتِ حکم کا یہ عمل ہمیں ایک سلسلۂ قیاسات تک پہنچا دیتا ہو جس میں ایک طرف شرائط (قیاس ماقبل کے ذریعے سے) اور دوسری طرف مشروط (قیاسات مابعد کے ذریعے سے) دونوں کا سلسلہ غیر معیّن طور پر بڑھایا جا سکتا ہو۔

یہ بات بہت جلد سمجھ میں آ جاتی ہو کہ قیاسات ماقبل

یعنی نتیجہ معلومات کا وہ سلسلہ جو ایک دیے ہوئے علم کی شرائط کی طرف بڑھتا ہو یا بالفاظ دیگر نتائج حکم کا چڑھتا ہوا سلسلہ قوتِ حکم سے کچھ اور تعلق رکھتا ہو اور اُترتا ہوا سلسلہ یعنی قیاسات مابعد کے ذریعے سے مشروط کی طرف بڑھنے والا سلسلہ کچھ اور، اس لیے کہ پہلی صورت میں ہمارا علم (نتیجہ) محض مشروط طور پر دیا ہوا ہو۔ پس ہم قوتِ حکم کے ذریعے سے یہاں تک صرف اسی وقت پہنچ سکتے ہیں جب ہم سلسلۂ شرائط کی کل کڑیوں (مجموعۂ مقدمات) کو دیا ہوا مان لیں کیونکہ اسی پر موجودہ بدیہی تصدیق کا امکان موقوف ہو۔ بہ خلاف اس کے سلسلۂ مشروط کوئی دیا ہوا بالفعل سلسلہ نہیں بلکہ صرف ایک ہونے والا بالقوۃ سلسلہ خیال کیا جاتا ہو لہٰذا جب ایک علم مشروط سمجھا جائے تو قوتِ حکم اس پر مجبور ہو کہ شرائط کے چڑھتے ہوئے سلسلے کو مکمل اور مجموعی طور پر دیا ہوا مان لے لیکن جب یہی علم دوسرے معلومات کی شرط سمجھا جائے جو ایک دوسرے کے نتائج کا اُترتا ہوا سلسلہ بناتے ہیں تو قوتِ حکم کو اس سے کوئی سروکار نہیں کہ تجربے میں یہ سلسلہ کہاں تک پہنچے گا اور کبھی مکمل بھی ہوگا یا نہیں۔ موجودہ نتیجے پر پہنچنے کے لیے اس سلسلہ کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ نتیجہ تو اپنے اسباب سے بدیہی طور پر کماحقہ متعین اور یقینی ہو۔ ممکن ہو کہ شرائط کی طرف سلسلۂ مقدمات کا کوئی رکنِ اولیٰ شرطِ اولیٰ کی حیثیت سے موجود ہو یا ایسا نہ ہو بلکہ یہ سلسلۂ غیر محدود ہو

بہر حال یہ ضروری ہو کہ وہ مجموعی شرائط پر مشتمل ہو خواہ ہم
اِن کا احاطہ کر سکیں یا نہ کر سکیں اور یہ بھی ضروری ہو کہ یہ
پورا سلسلۂ شرائط حق ہو اگر وہ مشروط جو اِس کا نتیجہ سمجھا
جاتا ہو حقیقت کی سند رکھتا ہو۔ یہ قوتِ فہم کا مطالبہ ہو جو
اپنے علم کو بدیہی طور پر متعیّن اور وجوبی کہتی ہو یا تو فی نفسہٖ
جب کہ وہ کسی سبب کا محتاج نہیں ہوتا یا بالاستنباط جب کہ
وہ ایک ایسے سلسلۂ اسباب کا رُکن ہوتا ہو جو خود غیر مشروط
حقیقت رکھتا ہو۔

قبل تجربی علمِ کلام کی پہلی کتاب کی

تیسری فصل

قبل تجربی اعیان کا نظام

ہمیں یہاں محض منطقی علمِ کلام سے، جو کُل مشمولِ علم سے
قطعِ نظر کر لیتا ہو اور صرف قوّتِ حکم کے صوری التباسات
کو ظاہر کرتا ہو، سروکار نہیں ہو بلکہ قبل تجربی علمِ کلام سے جس
میں اُن معلومات اور منتج تصوّرات پر غور کیا جاتا ہو جو بدیہی
طور پر قوتِ حکم سے ماخوذ ہوں، جن کا معروض تجربے میں
نہ دیا جا سکتا ہو لہٰذا وہ فہمِ محض کے دائرے سے بالکل باہر
ہوں۔ ہم نے اُس علاقے سے، جو ہمارے علم کا قبل تجربی

استعمال نتائج اور تصدیقات دونوں میں اُس کے منطقی استعمال سے رکھتا ہے، یہ معلوم کیا ہے کہ علمِ کلام کے نتائج صرف تین قسم کے ہوں گے اور انتاج کے تین طریقوں پر مبنی ہونگے جن کے ذریعے سے قوتِ حکم اُصولوں کے ماتحت معلومات حاصل کرتی ہے اور سب کہیں اِن کا کام یہ ہو گا کہ اس مشروط ترکیب سے جس کی قوتّت فہم پابند ہے اِس غیر مشروط تک پہنچیں جو فہم کی حد سے باہر ہے۔

ہمارے ادراکات کے مندرجہ ذیل عام علاقے ہو سکتے ہیں:-

(ا) وہ علاقہ جو موضوع سے ہو۔ (ب) وہ علاقہ جو معروضات سے ہو خواہ بحیثیت مظاہر کے یا بحیثیت عام معروضات خیال کے۔ اِس مزید تقسیم کو پیشِ نظر رکھ کر ہمارے ادراکات کے علاقے جن کے متعلّق ہم کوئی تصوّر یا عین قائم کر سکتے ہیں تین طرح کے ہوتے ہیں (۱) وہ علاقہ جو موضوع سے ہو۔ (۲) وہ علاقہ جو مظہر میں موادِ معروض سے ہو (۳) وہ عام علاقہ جو کُل اشیا سے ہو۔

عام خالص تصوّرات کو تو ادراکات کی ترکیبی وحدت سے تعلّق ہے لیکن حکمِ محض کے تصوّرات (قبل تجربی اعیان) کُل شرائط کی غیر مشروط ترکیبی وحدت سے تعلّق رکھتے ہیں پس کُل تجربی اعیان کی تین قسمیں کی جا سکتی ہیں جن میں سے پہلی خیال کرنے والے موضوع کی مطلق (غیر مشروط) وحدت ہے

دوسری منظاہر کے سلسلۂ شرائط کی وحدتِ مطلق، تیسری کُل معروضاتِ خیال کی شرط کی وحدتِ مطلق۔

خیال کرنے والا موضوع نفسیات کا موضوع ہو۔ کُل مظاہر کا مجموعہ (عالمِ طبیعی) کونیات کا موضوع ہو اور وہ چیز جو کُل معروضاتِ خیال کے امکان کی شرط اولیٰ ہو (وجود الوجود) الٰہیات کا موضوع ہو۔ پس حکمِ محض سے ہمیں تین اعیان حاصل ہوتے ہیں۔ ایک قبل تجربی نفسیات کا عین، دوسرا قبل تجربی کونیات کا اور تیسرا قبل تجربی الٰہیات کا۔ اِن میں سے کسی علم کا خاکہ قوتِ فہم سے تجویز نہیں کیا جا سکتا گو وہ قوت حکم کے سب سے برتر منطقی استعمال یعنی اُن نتائج سے وابستہ ہو جن کے ذریعے سے ہم ایک معروض (مظہر) سے ترکیب تجربی کے بعید ترین ارکان تک پہنچنا چاہتے ہیں، بلکہ خالص قوتِ حکم کا مسئلہ ہو۔

قبل تجربی اعیان کے ان تین عنوانات کے تحت میں قوتِ حکم کے کون کون سے خاص تصورات آتے ہیں اس کا ذکر تفصیل کے ساتھ آئندہ دفتر میں کیا جائے گا۔ یہ مقولات کے نقشِ قدم پر چلتے ہیں۔ اِس لیے کہ حکمِ محض کبھی براہِ راست معروضات پر عاید نہیں ہوتا بلکہ اُن کے فہمی تصورات پر۔ اسی طرح سے آئندہ تفصیلی بحث میں یہ بات واضح ہو جائے گی کہ قوتِ حکم اُسی وظیفے کے ترکیبی استعمال کے ذریعے سے جس سے وہ قطعی نتائج حکم میں کام لیتی ہو، خیال کرنے

والے موضوع کی وحدتِ مطلق کے تصوّرِ مطلق تک پہنچتی ہے۔
اِسی منطقی عمل سے جو مشروط نتائج کے استنباط میں کیا جاتا ہے
دی ہوئی شرائط کے سلسلے میں غیر مشروطِ مطلق کا عین مستنبط
ہوتا ہے۔ اِسی صورتِ محض سے جو تفریقی نتائج رکھتے ہیں
وجود الوجود کا اعلیٰ تصوّرِ حُکم حاصل ہوتا ہے۔ بادی النظر میں
یہ اُلٹی بات معلوم ہوتی ہے۔

اصل میں اِن قبل تجربی اعیان کا کوئی معروضی استخراج
جیسا کہ مقولات کے بارے میں کیا گیا تھا، ممکن نہیں ہے۔ وہ
کِسی معروض پر جو اُن کے مطابق دیا جا سکے، عاید ہی نہیں
ہوتے اِس لیے کہ وہ صِرف اعیان ہیں۔ البتہ ان کا موضوعی
استخراج خود ہماری قوتِ حکم کی فطرت سے ہو سکتا تھا اور
وہ ہم نے یہاں کر دیا۔

یہ بات آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہے کہ حُکمِ محض کے
پیشِ نظر صِرف شرائط کی سمت (خواہ وہ عرضیت کی شرائط
ہوں یا عِلّیت کی یا تعامل کی) ترکیب کی تکمیل ہے۔ مشروط
کی سمت جو سلسلہ آگے چلتا ہے اِس کی تکمیل سے اُسے کوئی
غرض نہیں اِس لیے کہ اُسے صرف اوّل الذکر کی ضرورت
ہے تاکہ وہ ایک مکمّل سلسلۂ شرائط کو مان کر اُسے بدیہی
طور پر قوتِ فہم کو دے سکے۔ جب ایک مکمّل (اور غیر
مشروط) دی ہوئی شرط موجود ہو تو اِس سلسلہ کو آگے
بڑھانے کے لیے کوئی تصوّرِ حُکم درکار نہیں، کیونکہ فہم خود ہی

شرط سے مشروط کی طرف بڑھتا چلا جاتا ہی۔ اِس طرح قبل تجربی اعیان کا کام صرف یہ ہی کہ وہ سلسلۂ شرائط کو اوپر کی طرف غیر مشروط تک یعنی اصول تک لے جائیں۔ نیچے کی طرف یعنی شرط سے مشروط کی طرف بڑھنے کے لیے ایک طویل منطقی استعمال کی تو ضرورت ہوتی ہی جو ہماری قوتِ حکم قوتِ فہم کے قوانین کا کرتی ہی لیکن کسی قبل تجربی استعمال کی ضرورت نہیں ہوتی اور اگر ہم اِس ترکیب (ترکیبِ نزولی) کی تکمیل کا کوئی عین قائم کریں مثلاً عالمِ طبیعی کے آیندہ تغیرات کے مکمّل سلسلے کا تو یہ محض ایک خیالی چیز ہی جو ہم نے یوں ہی گھڑ لی ہی، قوتِ حُکم کا لازمی تقاضا نہیں ہی۔ اِس لیے کہ مشروط کے امکان کے لیے اِس کے سلسلۂ شرائط کی تکمیل فرض کرنا ضروری ہی لیکن سلسلۂ نتائج کی تکمیل کا تصوّر ضروری نہیں۔ پس ایسا تصوّر کوئی قبل تجربی عین نہیں جس سے کہ ہمیں یہاں سروکار ہی۔

آخر میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خود اِن قبل تجربی اعیان میں ایک ربطِ وحدت پایا جاتا ہی اور قوّتِ حکم اُن کے ذریعے سے اپنے کُل معلومات کا ایک نظام مرتّب کرتی ہی خود اپنے نفس (روح) کے علم سے عالمِ طبیعی کے علم اور اُس سے ہستیِ مطلق کے علم کی طرف بڑھنا ایک ایسا قدرتی سلسلہ ہی کہ وہ منطقی سلسلے سے مشابہ معلوم ہوتا ہی جس میں قوتِ حکم مقدمات سے نتائج تک پہنچتی ہی۔

---

[1] مابعد الطبیعات کا موضوعِ تحقیق اصل میں تین اعیان ہیں:- وجودِ الہی،

آیا واقعی ان دونوں میں اس قسم کا کوئی تعلق جیسا کہ منطقی اور قبل تجربی عمل میں ہوتا ہو، مخفی طور پر موجود ہو؟ یہ سوال بھی ان سوالات میں سے ہو جن کا جواب اِس بحث کے خاتمے پر ملے گا۔ فی الحال ہمارا مقصد پوُرا ہو گیا اِس لیے کہ ہم نے قوّتِ حکم کے قبل تجربی تصوّرات کو جو عموماً فلسفیوں کے نظریات میں دوسرے تصوّرات کے ساتھ مِل جاتے ہیں، یہاں تک کہ اِن میں اور قوتِ فہم کے تصوّرات میں بھی تمیز نہیں کی جاتی معیّن اور ممیز کر دیا ہو، اُن کی اصل اور اسی کے ساتھ اِن کی تعداد جس میں کوئی اضافہ نہیں ہو سکتا، بتا دی ہو اور اِن میں ایک باقاعدہ ربط ثابت کر دیا ہو۔ اِس طرح قوتِ حکم کے مخصوص دائرے کا تعیّن اور حد بندی ہو گئی۔

بقیہ صفحہ ماسبق

اختیار اور بقائے روح۔ دوسرے تصوّر کو پہلے کے ساتھ ربط دینے سے تیسرا تصور ایک لازمی نتیجے کے طور پر حاصل ہونا چاہیے۔ اِس علم کے اور سب مباحث صرف ایک ذریعہ ہیں اِن اعیان کے ثابت کرنے کا۔ اِن کی ضرورت علمِ طبعیات کے لیے نہیں ہو بلکہ عالمِ طبیعی کے دائرے سے آگے بڑھنے کے لیے۔ اگر ہمیں اِن کا علم حاصل ہو جائے تو الہیات، اخلاقیات اور ان دونوں کا مجموعہ یعنی مذہب صِرف نظری قوتِ حکم کا پابند ہو جائے گا۔ جب اِن اعیان کا ایک نظام مرتّب کرنا ہو تو مذکورۂ بالا ترتیب بحیثیت ترکیبی ترتیب کے سب سے مناسب ہو گی لیکن اُس بحث میں جو اِس سے پہلے کرنی ضروری ہو تحلیلی ترتیب ہمارے

بقیہ برصفحہ آیندہ

قبل تجربی علمِ کلام کی

دوسری کتاب

حکمِ محض کے متکلمانہ نتائج

ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک قبل تجربی عین کا معروض وہ چیز ہے جس کا ہم کوئی تصوّر نہیں رکھتے اگرچہ یہ عین قوتِ حکم میں اس کے اصلی قوانین کے مطابق وجود میں آیا ہے اس لیے کہ اصل میں اِس معروض کا بھی جو قوتِ حکم کے مطالبات کو پورا کرتا ہے کوئی تصوّر فہم، یعنی ایسا تصوّر جو امکانی تجربے میں قابلِ مشاہدہ ہو، ممکن نہیں ہے۔ تاہم اس مطلب کو اِس طرح ادا کرنا بہتر ہے اور اس میں غلط فہمی کا خطرہ کم ہے کہ ہم ایک عین کے معروض کا کوئی علم نہیں بلکہ صرف ایک احتمالی تصوّر رکھتے ہیں۔

قوتِ حکم کے خالص تصوّرات کا کم سے کم قبل تجربی (موضوعی) اثبات اس پر موقوف ہے کہ ہم ان اعیان کو قوتِ حکم

بقیہ صفحۂ ماسبق

مقصد کے لیے زیادہ مفید ہوگی اور ہم اُس چیز سے جو ہمیں تجربے سے بلاواسطہ حاصل ہوتی ہے یعنی نفسیات سے کونیات کی طرف اور کونیات سے الٰہیات کی طرف قدم بڑھائیں گے تاکہ ہمارا عظیم الشان نقشہ مکمل ہو جائے۔

کے ایک وجوبی نتیجے کے ذریعے سے حاصل کرتے ہیں۔ پس قوتِ حکم کے بعض ایسے نتائج پائے جائیں گے جو تجربی مقدمات پر مبنی نہیں ہوتے اور جن کے ذریعے سے ہم ایک شے معلوم سے ایک ایسی غلط چیز مستنبط کرتے ہیں جس کا ہم کوئی تصوّر نہیں رکھتے پھر بھی ایک ناگزیر التباس کی بنا پر اس کی طرف معروضی اثبات منسوب کر دیتے ہیں۔ اِس قسم کے نتائج کو اِن کے ماحصل کے لحاظ سے نتائجِ حکم کے بجائے قوتِ حکم کی بلند پروازی کے نتائج کہنا چاہیے۔ مگر اِن کی اصل کو دیکھتے ہوئے ہم انھیں نتائجِ حکم ہی کہیں گے۔ اِس لیے کہ یہ محض دل سے گھڑے ہوئے یا اتفاقی نہیں ہیں بلکہ فطرتاً قوتِ حکم سے وجود میں آتے ہیں۔ یہ التباسات انسانوں کے پیدا کیے ہوئے نہیں بلکہ خود حکم محض کے پیدا کیے ہوئے ہوتے ہیں اور دنیا کا سب سے دانشمند آدمی بھی اِن سے نہیں بچ سکتا۔ شاید وہ انتہائی کوشش کے بعد اِس التباس سے دھوکا نہ کھائے لیکن اِسے رفع ہرگز نہیں کر سکتا۔

لیکن اِن متکلمانہ نتائجِ حکم کی بھی اِن اعیان کی طرح جن پر وہ مشتمل ہیں، تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم کے نتائج حکم میں ہم موضوع کے قبل تجربی تصوّر سے، جس میں کوئی موادِ مشاہدہ شامل نہیں، اِس موضوع کی وحدتِ مطلق کو مستنبط کرتے ہیں جس کا کوئی ایسا تصوّر ہمارے پاس نہیں۔ اِس متکلمانہ نتیجے کو ہم قبل تجربی مغالطہ کہیں گے۔ دوسری قسم کے نتائج ایک

دیے ہوئے مظہر کے سلسلہ شرائط میں تکمیل مطلق کے قبل تجربی تصوّر پر مبنی ہیں۔ ہم اِس بات سے کہ ایک رُخ سے اِس سلسلے کی غیر مشروط ترکیبی وحدت کا ایک متناقض تصوّر ہمیشہ ہمارے ذہن میں موجود ہوتا ہے، اِس وحدت کا صحیح ہونا مُستنبط کرتے ہیں حالانکہ اِس کا تصوّر نہیں کر سکتے۔ اِن نتائج میں قوتِ حُکم کی جو کیفیت ہوتی ہے اُسے ہم حُکمِ محض کا تناقض کہیں گے۔ تیسری قِسم کے نتائج میں ہم اِن شرائط کے مجموعے سے، جن کے تحت میں معروضات جو ہمیں دیے جا سکتے ہیں، خیال کیے جاتے ہیں کُل اشیا کی مجموعی شرائط کی ترکیبی وحدتِ مطلق کو مُستنبط کرتے ہیں یعنی اُن چیزوں سے جن کا ہم ان کے محض قبل تجربی تصوّر کے مطابق کوئی علم نہیں رکھتے ایک واجب الوجود کو مُستنبط کرتے ہیں جس کا فوقِ تجربی تصور ہمارے علم سے اور بھی زیادہ بعید ہے اور جس کا غیر مشروط وجوب ہمارے فہم سے باہر ہے۔ قوتِ حکم کے اِس متکلمانہ تصوّر کو ہم حکم محض کا نصب العین کہیں گے۔

قبل تجربی علمِ کلام کی دوسری کتاب کا

پہلا باب

حُکمِ محض کے مغالطے

منطقی مغالطے کے معنی ہیں نتیجۂ حُکم کا صورت کے لحاظ سے

غلط ہونا خواہ اُس کا مشمول کچھ بھی ہو لیکن قبل تجربی مغالطہ وُہ ہو جس میں نتیجے کی صُوری غلطی کا کوئی قبل تجربی سبب موجود ہو۔ چنانچہ اِس قسم کے مغالطے کی جڑ خود انسانی قوتِ حُکم کی فطرت میں پائی جاتی ہو اور ایک ایسے التباس کا باعث ہوتی ہو جو ناگزیر ہو گو ناقابلِ حل نہیں۔

اب ہم ایک ایسے تصوّر کی طرف توجہ کرتے ہیں جو اُوپر قبل تجربی تصوّرات کی عام فہرست میں نہیں دکھایا گیا ہو۔ اِس کا شمار بھی اُنھیں میں ہونا چاہیے لیکن اِس کے شامل کرنے سے اِس فہرست میں کوئی تغیّر نہیں ہوتا اور شامل نہ کرنے سے اِس میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔ یہ تصوّر یا یوں کہیے کہ یہ تصدیق اِن الفاظ میں ظاہر کی جاتی ہو "میں خیال کرتا ہوں"۔ یہ بات آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہو کہ یہ کُل تصوّرات کا چنانچہ قبل تجربی تصوّرات کا بھی ایک عام ذریعۂ اظہار ہو لیکن اِس کا کوئی خاص نام نہیں رکھا جا سکتا کیونکہ اِس کا کام صِرف یہ ہو کہ کُل خیالات کو ہمارے شعور کی طرف منسوب کرے۔ اگرچہ یہ کُل تجربی عناصر (تاثراتِ حواس) سے پاک ہو پھر بھی ہماری قوّتِ ادراک کی فطرت کے مطابق دو معروضات کو ایک دوسرے سے ممیّز کرتا ہو۔ "میں" بحیثیت موضوع خیال کے داخلی حس کا معروض ہو اور نفس کہلاتا ہو۔ اِس کا وہ پہلو جو خارجی حس کا موضوع ہو جسم کہلاتا ہو چنانچہ لفظ "میں" بہ حیثیت ایک خیال کرنے والی ہستی کے نفسیّات کا موضوع ہو۔ یہاں نفسیات سے مُراد

معقول علمِ نفس ہے جس کا مقصد نفس کے متعلق صِرف اتنا ہی معلوم کرنا ہے جتنا بغیر تجربے کے (جو نفس کا مزید اور معروف تعیّن کرتا ہے) اس "میں" کے تصوّر سے جو ہر خیال میں پایا جاتا ہے، مستنبط ہو سکتا ہے۔

حقیقت میں علم نفس ایسا ہی ہونا چاہیے اس لیے کہ اگر میرے خیال کا خفیف سا تجربی جُز میری اندرونی حالت کا کوئی مخصوص ادراک، اِس علم کی بنیاد میں داخل ہو جائے تو وہ معقول عِلم نفس نہیں رہے گا بلکہ تجربی علم نفس بن جائے گا۔ پس ہمارے پیشِ نظر ایک ایسا مفروضہ علم ہے جو صِرف ایک قضیے "میں خیال کرتا ہوں" پر مبنی ہے اور جس کی صحت یا عدم صحت پر ہم قبل تجربی فلسفے کی حد کے اندر غور کر سکتے ہیں۔ یہاں یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ ہم اِس قضیے کا، جو ادراک نفس کو ظاہر کرتا ہے، داخلی تجربہ رکھتے ہیں لہٰذا وہ معقول علم نفس جو اِس پر مبنی ہے، خالص نہیں ہے بلکہ ایک حد تک تجربے پر مبنی ہے۔ اِس لیے کہ یہ داخلی ادراک محض ایک تعقّل "میں خیال کرتا ہوں" تک محدود ہے جو کل قبل تجربی ادراکات مثلاً "میں جوہر کا خیال کرتا ہوں"، "میں علّت کا خیال کرتا ہوں" وغیرہ کی بنائے امکان ہے۔ عام داخلی تجربہ اور اِس کا امکان عام ادراک اور اِس کا تعلق دوسرے ادراک سے، جب کہ اُس کا کوئی خاص امتیاز اور تعیّن تجربی طور پر نہ دیا ہو، تجربی عِلم نہیں بلکہ عام تجربے کا علم سمجھا جائے گا۔

یہ تو ہر تجربے کے امکان کی تحقیق سے تعلّق رکھتا ہے جو یقیناً قبل تجربی ہے۔ البتّہ اگر شعورِ نفس کے عام ادراک پر ایک ذرا سے معروضِ ادراک (مثلاً راحت یا الم) کا اضافہ کر دیا جائے تو معقول علمِ نفس فوراً تجربی بن جائے گا۔

پس معقول علمِ نفس کی واحد بنا "میں خیال کرتا ہوں" ہے اور اُسے اپنی ساری حکمت اِسی سے اخذ کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ خیال جب اپنے معروض (میں) پر عاید کیا جائے تو وہ صرف اُس کے قبل تجربی محمولات پر مشتمل ہوگا اِس لیے کہ خفیف سا تجربی محمول بھی اِس علم کی خالص معقولیت اور تجربے سے پاک ہونے میں خلل انداز ہوگا۔

ہمیں یہاں مقولات کی پیروی کرنی ہوگی۔ البتّہ چونکہ یہاں ایک شے "میں"، ایک خیال کرنے والی ہستی کی حیثیت سے دی ہوئی ہے، اِس لیے اگرچہ ہم مقولات کے مندرجہ بالا نقشے کو بدستور قائم رکھیں گے لیکن یہاں مقولہ جوہر سے، جس سے ایک شے حقیقی کا تصوّر کیا جاتا ہے، شروع کرکے اُلٹے چلیں گے۔

(۱)
نفسِ جوہر ہے

(۲)
کیفیت کے لحاظ سے بسیط ہے

(۳)
مختلف زمانوں کے لحاظ سے جن میں وہ وجود رکھتا ہے تعداد میں ایک ہے یعنی وحدت (نہ کہ کثرت)

۴
مکان کے اندر امکانی معروضات سے علاقہ رکھتا ہے

اِنھی عناصر کی ترکیب سے بغیر کسی اور اصول سے کام لیے ہوئے خالص علم نفس کے کُل تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ جوہر محض داخلی حس کے موضوع کی حیثیت سے لامادیت کا، جوہر بسیط کی حیثیت سے لازوالیت کا، واحد جوہر معقول کی حیثیت سے شخصیت کا تصور پیدا کرتا ہے اور اِن تینوں کے ملانے سے روحانیت کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ جو علاقہ وہ مکان کے اندر معروضات سے رکھتا ہے اُس سے نفس وجسم کے تعلق کا تصور ہاتھ آتا ہے گویا خیال کرنے والا جوہر مادے کی وجہ حیات یعنی نفس حیوانی قرار دیا جاتا ہے اور پھر اِس کے ساتھ روحانیت کی قید لگا کر بقائے ابدی کا تصور حاصل ہوتا ہے۔

اسی پر اُس قبل تجربی نفسیات کے چاروں مغالطے مبنی ہیں جسے غلطی سے ہمارے اُس خیال کرنے والی ہستی کا ایک خالص عقلی علم سمجھ لیا گیا ہے۔ اِس کی بُنیاد صرف اِس سادہ اور مشمول سے خالی ادراک "میں" پر رکھی جاسکتی ہے جسے ہم اصل میں تصور بھی نہیں بلکہ صرف ایک شعور کہہ سکتے ہیں جو کُل تصورات کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس "میں" یا "وہ" (شخص یا شے) کے ذریعے سے صرف ایک قبل تجربی موضوع خیال = لا ادراک کیا جاتا ہے جو صرف اپنے محمولات سے پہچانا جاتا ہے اور جس کا ہم علیحدہ کوئی تصور ہی نہیں کرسکتے۔ اِسے معلوم کرنے کی کوشش میں ہم ایک منطقی دور میں مبتلا ہو جاتے ہیں اِس لیے کہ اِس کے متعلق جو تصدیق قائم کرتے ہیں اُس میں خود اُسی

کے ادراک سے کام لینا پڑتا ہے۔ یہ دِقّت کسی طرح رفع نہیں ہو سکتی کیونکہ "میں" کا شعور کوئی معیّن ادراک نہیں جس سے کوئی معروض متعیّن کیا جا سکے بلکہ اس کی ایک عام صورت ہے جس حد تک ہم اِسے علم کہہ سکتے ہیں کیونکہ صرف اسی کے ذریعے سے کسی شی کا خیال کیا جا سکتا ہے[1]۔

شروع سے یہ ایک عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ جو چیز میرے خیال کی شرط لازم اور میرے موضوع کی خصوصیّت ہے وہ ہر خیال کرنے والے موضوع کی طرف منسوب کی جائے۔ اور ہم ایک قضیّے پر، جو بظاہر تجربی معلوم ہوتا ہے، اس یقینی اور کُلّی تصدیق کی بُنیاد رکھیں کہ ہر خیال کرنے والا وہی ماہیت رکھتا ہے جو ہمارا شعورِ ذات ہمیں بتاتا ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیں بدیہی طور پر اشیا کی طرف وہ خصوصیّات منسوب کرنی پڑتی ہیں جو اِن اشیا کا خیال کرنے کی لازمی شرائط ہیں۔ ہم ایک خیال کرنے والی ہستی کا کسی خارجی تجربے کے ذریعے سے مطلق تصوّر نہیں کر سکتے بلکہ صرف اپنے شعورِ ذات کے ذریعے سے کر سکتے ہیں۔ پس اِس قسم کے معروضات کی حقیقت بس

---

[1] پڑھنے والوں کو اِن الفاظ کی قبل تجربی مجرّدیت کی بنا پر ان کا نفسیاتی مفہوم سمجھنے میں دِقّت ہوگی اور یہ بھی اِن کی سمجھ میں نہ آئے گا کہ نفس کی آخری صفت مقولۂ وجود کے تحت میں کیوں رکھی گئی ہے۔ اِن باتوں کی تشریح اور توجیہہ آگے چل کر کی جائے گی۔

اتنی ہی ہو کہ ہم اپنے شعور کو دوسری اشیا کی طرف منتقل کر دیتے ہیں۔ صرف اسی کی بنا پر ان کا تصوّر خیال کرنے والی ہستیوں کی حیثیت سے کیا جاتا ہو لیکن یہاں یہ قضیہ "میں خیال کرتا ہوں" صرف احتمالی طور پر لیا جاتا ہو اس حیثیت سے نہیں کہ وہ کسی وجود کے ادراک پر مشتمل ہو (جیسا کہ ڈیکارٹ کے اس استدلال میں ہو "میں خیال کرتا ہوں لہٰس میں وجود رکھتا ہوں") بلکہ محض اپنے امکان کے لحاظ سے یہ دیکھنے کے لیے کہ اس سیدھے سادے قضیے سے اس کے موضوع کی (خواہ وہ وجود رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو) کیا کیا خصوصیات اخذ کی جا سکتی ہیں۔

ہمارا حکم محض خیال کرنے والی ہستیوں کے متعلّق جس علم کا دعوٰی کرتا ہو اگر اس کی "میں خیال کرتا ہوں" کے علاوہ کوئی اور بنیاد بھی ہو اور ہم اپنے عملِ خیال کے مشاہدات اور ان سے اخذ کیے ہوئے طبیعی قوانین سے بھی مدد لیں تو تجربی نفسیات وجود میں آئے گی جس سے شاید اندرونی حس کے مظاہر کی توضیح ہو سکے لیکن یہ کام نہیں لیا جا سکتا کہ وہ خصوصیات جو امکانی تجربے میں نہیں آ سکتیں (مثلاً بسیط ہونا) بتائی جائیں یا خیال کرنے والی ہستیوں کی ماہیت معیّن کی جائے یعنی یہ عقلی نفسیات نہیں ہو گی۔

چونکہ یہ قضیہ "میں خیال کرتا ہوں" (احتمالی حیثیت سے) قوتِ فہم کی ہر تصدیق کی عام صورت ہو اور کل معقولات کے

ساتھ اُن کے ذریعۂ اظہار کے طور پر شامل ہو۔ اِس لیے ظاہر ہو کہ جو نتائج اِس سے نکلتے ہیں اُن میں قوتِ فہم کا استعمال خالص قبل تجربی یعنی ہر طرح کے تجربی عناصر سے پاک ہوتا ہو اور جو کچھ ہم اوپر کہہ چکے ہیں اِس کے لحاظ سے ہم اِس کے متعلق پہلے سے کوئی مُفید مطلب توقعات قائم نہیں کر سکتے۔ پس ہم خالص علمِ نفس کے کُل تصوّرات میں یکے بعد دیگرے اُس پر تنقیدی نظر ڈالیں گے مگر اختصار کی خاطر یہ مطالعہ ایک ہی سلسلے میں کریں گے۔

اِس طریقِ انتاج کے متعلق ذیل کا ملاحظہ ہماری توجّہ کا مستحق ہو۔ ہم محض خیال کے ذریعے سے کسی معروض کا علم حاصل نہیں کر سکتے بلکہ یہ علم صرف اس طریقے سے حاصل ہو سکتا ہو کہ ہم ایک دیے ہوئے مشاہدے کو وحدتِ شعور کے لحاظ سے اُن پر کُل خیالات مشتمل ہیں متعیّن کریں۔ پس ہمیں اپنی ذات کا علم بھی اِس سے حاصل نہیں ہوتا کہ ہم موضوعِ خیال کی حیثیت سے اپنے یقین کا شعور رکھتے ہیں بلکہ اُس وقت حاصل ہو سکتا ہو جب ہمیں اپنے نفس کے مشاہدے کا وظیفہ خیال سے متعیّن ہونے کی حیثیت سے شعور ہو۔ لہٰذا شعورِ ذات کے مختلف محمولات جو ہمارے خیال میں ہوں بجائے خود معروضات کے تصوّرات فہم (مقولات) نہیں ہیں بلکہ محض منطقی وظائف ہیں جن سے خیال کا کوئی معروض چنانچہ نفس بھی معروض کی حیثیت سے معلوم نہیں کیا جا سکتا۔ تعیّن کرنے والے نفس کا شعور نہیں بلکہ صرف تعیّن پذیر نفس یعنی مشاہدۂ ذات (جس حد تک کہ اُس کا سواد

وحدتِ تعقّل کی عام شرط کے ماتحت مربوط کیا جا سکے) کا شعور معروض کہلائے گا۔

۱- بس کُل تصدیقات میں اُس علاقے کا جس پر تصدیق مشتمل ہوتی ہو، تعیّن کرنے والا ہوں۔ یہ بات کہ "میں"، یعنی خیال کرنے والا ہمیشہ خیال کا موضوع ہوگا اور کبھی محمول نہیں ہوگا ایک یقینی قضیّہ ہو۔ لیکن اِس کے یہ معنی نہیں کہ میں بہ حیثیت معروض کے ایک وجودِ مستقل یعنی جوہر ہوں۔ آخرالذکر تصدیق اوّل الذکر سے بہت آگے بڑھ جاتی ہو اور اِس کے لیے دیے ہوئے معاد کی ضرورت ہو جو خیال میں نہیں پایا جاتا اور نہ شاید کبھی پایا جا سکتا ہو۔

۲- یہ بات کہ "میں" بہ حیثیت فاعل تعقّل کے منفرد ہو اور متعدد موضوعوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا یعنی بسیط منطقی موضوع ہو ایک تحلیلی قضیّہ ہو۔ لیکن اِس کے یہ معنی نہیں کہ خیال کرنے والا "میں"، ایک جوہر بسیط ہو کیونکہ یہ تو ایک ترکیبی قضیّہ ہو۔ جوہر کا تصوّر ہمیشہ مشاہدات پر عاید ہوتا ہو اور ہمارے مشاہدات ہمیشہ حسّی ہوتے ہیں یعنی قوّتِ فہم اور اِس کے خیال کے دائرے سے باہر ہوتے ہیں حالانکہ مذکورۂ بالا قضیے میں "میں" کا تصوّر فہم و خیال کے دائرے میں محدود ہو۔

تعجّب کی بات ہوتی اگر یہ وقت طلب مسئلہ کہ مشاہدات میں جوہر کو ممیّز کیا جائے اور مزید برآں اِسے ایک جوہر بسیط ثابت کیا جائے (مثل مادّے کے اجزائے لا تیجزّی کے) محض

ایک معمولی تصوّر کے ذریعے سے حل ہو جاتا۔

۳۔ کُل ادراکات میں، جن کا مجھے شعور ہوتا ہو" میں "کا یکساں ہونا ایک ایسا قضیّہ ہو جو خود تصوّرات کے اندر پایا جاتا ہو یعنی ایک تحلیلی قضیّہ ہو۔ لیکن موضوع کی یہ یکسانی جس کا مجھے اس کے کُل ادراکات میں شعور ہوتا ہو کوئی مشاہدہ نہیں جو معروض کے طور پر دیا ہوا ہو۔ پس اس سے وہ شخصیّت کی یکسانی مراد نہیں لی جا سکتی جس کا مفہوم یہ ہو کہ میرا نفس بہ حیثیت جوہر یا خیال کرنے والی ہستی کے تغیّر کیفیات کے اندر اوّل سے آخر تک یکساں موجود ہو۔ اس کے ثابت کرنے کے لیے صرف "میں خیال کرتا ہوں" کی تحلیل سے کام نہیں چل سکتا۔ بلکہ مختلف ترکیبی قضایا کی ضرورت ہو جو دیے ہوئے مشاہدے پر مبنی ہوں۔

۴۔ میں اپنے وجود کو بہ حیثیت خیال کرنے والی ہستی کے دوسری اشیا سے جو میرے نفس سے خارج ہیں (جن میں میرا جسم بھی داخل ہو) ممیّز کرتا ہوں۔ یہ بھی ایک تحلیلی قضیّہ ہو اس لیے کہ دوسری اشیا کا خیال ہی میں اس حیثیت سے کرتا ہوں کہ وہ میرے نفس سے ممیّز ہیں لیکن اس سے مجھے اس بات کا کوئی علم حاصل نہیں ہوتا کہ میرا یہ شعور ذات بغیر خارجی اشیا کے، جن کے ذریعے سے مجھے ادراکات دیے جاتے ہیں، ممکن ہو اور میں صرف ایک خیال کرنے والی ہستی کی حیثیت سے (بغیر انسان ہونے کے) وجود رکھ سکتا ہوں۔

ذرا غور سے دیکھا جائے تو یہ خطرہ کچھ ایسا اہم نہیں ہو۔

معقولی علمِ نفس کے عمل میں ایک مغالطہ ہو جو حسب ذیل نتیجہ حکم کی شکل میں ظاہر ہوتا ہو۔

وہ چیز جو صرف موضوع کی حیثیت سے خیال کی جاسکتی ہو صرف موضوع کی حیثیت سے وجود رکھتی ہو۔ یعنی جوہر ہو۔

ہر خیال کرنے والی ہستی بجائے خود صرف موضوع کی حیثیت سے خیال کی جاسکتی ہو۔

پس وہ صرف موضوع کی حیثیت رکھتی ہو یعنی جوہر ہو۔

کبریٰ میں ایک ایسی ہستی کا ذکر ہو جو عمومیت کے ساتھ ہر حیثیت سے، چنانچہ معروضِ مشاہدہ کی حیثیت سے بھی خیال کی جاسکتی ہو مگر صغریٰ میں اس کا ذکر صرف موضوع کی حیثیت سے ہو یہاں وہ خیال اور وحدتِ شعور سے تعلق رکھتی ہو مگر مشاہدے سے، جس میں وہ معروضِ خیال کے طور پر دی جاسکے، کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ پس ظاہر ہو کہ نتیجہ مغالطے پر مبنی ہو[1]۔

---

[1] لفظ خیال دونوں مقدمات میں بالکل مختلف معنی میں استعمال ہوا ہو کبریٰ میں وہ ایک عام معروض پر (جس طرح کہ وہ مشاہدے میں دیا ہوا ہو) عاید ہوتا ہو مگر صغریٰ میں اس کا تعلق صرف شعورِ ذات سے ہو جس میں کسی معروض کا خیال نہیں کیا جاتا بلکہ صرف (صورتِ خیال کی حیثیت سے) اُس علاقے کا جو موضوع اپنے آپ سے رکھتا ہو۔ اوّل الذکر میں اشیا کا ذکر ہو جو صرف موضوع کی حیثیت سے خیال کی جاسکتی ہیں مگر آخر الذکر میں اشیا کا نہیں بلکہ (کُل معروضات سے قطعِ نظر کرکے) صرف

بقیہ برصفحہ آئندہ

پس عام عمل خیال میں اپنا جو شعور ہوتا ہے اس کی تحلیل سے میں اپنے نفس کا بہ حیثیت معروض کے کوئی علم حاصل نہیں کر سکتا۔ عام خیال کی منطقی توضیح کو لوگوں نے غلطی سے معروض کا مابعد الطبیعی تعیّن سمجھ لیا ہے۔

یہ ہماری تنقید کے خلاف سب سے بڑی دلیل ہوتی اگر بدیہی طور پر ثابت کیا جا سکتا کہ ہر خیال کرنے والی ہستی بجائے خود جوہر بسیط ہے اور اس حیثیت سے (اسی استدلال کے مطابق) لازماً ایک شخصیت سے وابستہ ہے اور مادے سے علیحدہ اپنے وجود کا شعور رکھتی ہے کیونکہ اس طرح ہم عام محسوسات کے دائرے سے گزر کر معقولات کے میدان میں داخل ہو جاتے اور کوئی ہمارے اس حق سے انکار نہ کر سکتا کہ جہاں تک چاہیں بڑھتے چلے جائیں جو عمارت چاہیں بنا کر کھڑی کر دیں۔ یہ قضیہ کہ "ہر خیال کرنے والی ہستی بجائے خود جوہر بسیط ہے" ایک بدیہی ترکیبی قضیہ ہے اس لیے کہ ایک تو وہ اپنے بنیادی تصور سے آگے بڑھ کر عام خیال پر طریقِ وجود کا اضافہ کرتا ہے اور دوسرے اس تصوّر میں ایک محمول (یعنی بسیط ہونا) جوڑ دیتا ہے جو کسی تجربے میں نہیں دیا جا سکتا۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ بدیہی ترکیبی قضایا نہ صرف امکانی تجربے کے معروضات کے لیے بحیثیت اس کے شرائطِ امکان کے استناد رکھتے ہیں بلکہ اشیائے حقیقی پر عاید ہو سکتے ہیں۔ یہ نتیجہ صحیح ہوتا تو ہماری ساری تنقید کا خاتمہ کر دیتا اور فلسفے کو پھر اسی پرانے ڈھرے پر چلاتا لیکن اگر اس مسئلے کو

اِس مشہور دلیل کا مغالطے پر مبنی ہونا بہت اچھی طرح واضح ہو جائے گا اگر آپ نظامِ قضایا کے متعلق عام ملاحظہ اور وہ باب جِس میں معقولات کا ذکر ہے غور سے پڑھ لیں۔ وہاں یہ ثابت کر دیا گیا ہے کہ ایک ایسی شے کا تصوّر جو ہمیشہ موضوع کی حیثیت سے وجود رکھتی ہے اور کبھی محض محمول نہیں ہوتی کوئی معروضی استناد نہیں رکھتا۔ یعنی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اِس تصوّر کا کوئی معروض بھی ہو سکتا ہے اِس لیے کہ اِس طریق وجود کا امکان ہماری سمجھ سے باہر ہے۔ پس اِس تصوّر سے مطلق کوئی علم حاصل نہیں ہوتا اگر وہ جوہر کے نام سے اپنا ایک معروض جو دیا جا سکتا ہے ثابت کرنا چاہتا ہے یعنی اگر وہ علم بننا چاہتا ہے تو اُس کی بنیاد ایک مستقل مشاہدے پر ہونا چاہیے اِس لیے کہ وہ ہر تصوّر کے معروضی اثبات کی ناگزیر شرط ہے یعنی صرف اِس کے ذریعے سے معروض دیا جا سکتا ہے مگر داخلی مشاہدے میں کوئی وجود مستقل نہیں پایا جاتا۔ اِس لیے کہ "میں" یعنی نفس صرف میرے خیال کا شعور ہے۔ پس جب تک ہم خیال کے

بقیہ صفحہ ماسبق

خیال کا ذکر ہے جس میں نفس ہمیشہ موضوع شعور کا کام دیتا ہے۔ پس نتیجہ میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ میرا نفس صرف موضوع کی حیثیت سے وجود رکھتا ہے بلکہ فقط یہ امر، اپنے وجود کا خیال کرنے میں اپنے نفس کے تصوّر کو صرف موضوع تصدیق کی حیثیت سے استعمال کر سکتا ہوں۔ یہ ایک تحلیلی

دائرے میں رہیں، ہم اس شرط کو پورا نہیں کر سکتے۔ جو جوہر یعنی ایک وجودِ مستقل رکھنے والے موضوع کے تصوّر کو، اپنے نفس پر بہ حیثیت ایک خیال کرنے والی ہستی کے، عاید کرنے کے لیے ناگزیر ہو اور جب جوہر کے معروضی اثبات کا تصوّر ساقط ہو گیا تو اس کے بسیط ہونے کا تصوّر بھی، جو اُس کے ساتھ وابستہ ہو، ساقط ہو جاتا ہو اور صِرف خیال کی ایک منطقی، کیفی وحدت شعور باقی رہ جاتی ہو جس کے موضوع کے متعلّق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ بسیط ہو یا مرکب۔

مینڈلزون کی دلیل بقائے روح کی تردید

اِس دقیق النظر فلسفی نے دیکھا کہ مروّجہ دلیل، جس کے ذریعے سے یہ ثابت کیا جاتا ہو کہ روح (اگر اس کا ایک بسیط ہستی ہونا تسلیم کر لیا جائے) انتشارِ اجزا کے ذریعے سے فنا نہیں ہو سکتی، اِس کی وجوبی بقا کی حمایت کے لیے کافی نہیں اِس لیے کہ ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ وہ بالکل معدوم ہو جاتی ہو۔ چنانچہ اِس نے اپنی کتاب "فیڈون" میں روح کو اِس فنا یا تعدیم سے بری ثابت کرنے کے لیے یہ دلیل پیش کی کہ ایک بسیط ہستی کبھی فنا نہیں ہو سکتی۔ اُس میں کسی تخفیف یعنی بتدریج معدوم ہونے کی گنجایش نہیں (اِس لیے کہ وہ کوئی اجزا نہیں رکھتی۔ پس وہ کثرت سے بری ہو) اگر وہ ایک لمحے

میں موجود ہو اور دوسرے لمحے میں معدوم ہو جاتی ہو تو اِن دونوں کے درمیان کوئی وقت نہیں پایا جائے گا اور یہ ناممکن ہو۔ لیکن اس نے اِس بات کو نظر انداز کر دیا کہ گو ہم روح کو بسیط تسلیم کر لیتے ہیں اِس لیے کہ وہ علیحدہ علیحدہ اجزا یعنی کسی مقدار مدید پر مشتمل نہیں ہو پھر بھی اِس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وہ مثل اور موجودات کے ایک مقدار شدید یعنی اپنی قوتوں اور مطلق وجود کے لحاظ سے ایک درجہ اثبات رکھتی ہو جس میں ایک بے انتہا تدریجی تخفیف ممکن ہو۔ پس یہ مفروضہ جوہر (جس کا وجود مستقل ہونا ہنوز ثابت نہیں) انتشار کے ذریعے سے نہ سہی مگر تدریجی تخفیف کے ذریعے سے ضرور معدوم ہو سکتا ہو اِس لیے کہ خود شعور ہمیشہ ایک درجہ رکھتا ہو جس میں برابر تخفیف ہو سکتی ہو[1] اور یہ بات شعورِ ذات کی قوت

---

[1] منطقیوں کا یہ قول صحیح نہیں ہو کہ وضاحت محض شعور ادراک کا نام ہو۔ اِس لیے کہ شعور کا ایک درجہ تو بہت سے مبہم ادراکات میں بھی پایا جاتا ہو اگرچہ وہ انھیں یاد دلانے کے لیے کافی نہیں ہو۔ بغیر شعور کے تو ہم مبہم ادراکات میں آپس میں کوئی فرق ہی نہ کر سکتے حالانکہ ہم اکثر علاماتِ تصورات میں (مثلاً صحیح اور پسندیدہ کے تصور میں یا اُن سُروں میں جن کو مِلا کر ایک ماہر موسیقی کوئی نغمہ ترتیب دیتا ہو) فرق کرتے ہیں۔ اصل میں ایک ادراک واضح اُس وقت کہا جائے گا جب کہ شعور میں اِس ادراک کو دوسرے ادراکات سے ممیز کرنے کا شعور بھی شامل ہو۔ اگر تمیز کا شعور

اور دوسری تمام قوتوں پر بھی صادق آتی ہے۔ پس بقائے روح اگر روح کو محض داخلی حس کا معروض مانا جائے، ثابت نہیں ہوتی اور نہ ہو سکتی ہے۔ البتہ زندگی میں جہاں خیال کرنے والی ہستی (بہ حیثیت انسان کے) خارجی حس کا معروض بھی ہوتی ہے اس کا وجود مستقل ایک صریحی حقیقت ہے لیکن عقلی فلسفی کے لیے یہ کافی نہیں ہے۔ وہ تو اس کی بقائے مطلق زندگی کے ماورا بھی محض تصورات سے ثابت کرنا چاہتا ہے۔[1]

بقیہ صفحہ ماسبق

ہو لیکن اس فرق کا شعور نہ ہو جس کی وجہ سے تمیز کی جاتی ہے۔ تب بھی یہ ادراک مبہم کہلائے گا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شعور کے بے شمار مدارج تخفیف ہیں جن سے گزر کر وہ رفتہ رفتہ معدوم ہو سکتا ہے۔

[1] وہ لوگ جو ایک نئی چیز کا امکان ثابت کرنے کے لیے اسے کافی سمجھتے ہیں کہ ان کے معروضات میں کوئی تناقض نہیں دکھایا جا سکتا (ان میں وہ سب حضرات شامل ہیں جو اس امکان خیال کو جس کی مثال صرف انسانی زندگی کے تجربی مشاہدے میں پائی جاتی ہے حدودِ مشاہدہ کے باہر بھی فرض کر لیتے ہیں) اس وقت بہت گھبرائیں گے جب ان کے سامنے اسی قسم کے اور امکانات پیش کیے جائیں مثلاً ایک جوہر کی تقسیم کئی جوہروں میں یا کئی جوہروں کی ترکیب ایک جوہر میں۔ اس لیے کہ تقسیم پذیری کے لیے ایک مرکب کا ہونا تو ضروری ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ وہ مرکب کئی جوہروں سے مل کر بنا ہو بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ ایک ہی جوہر (کی مختلف قوتوں) کے مدارج کا مرکب ہو۔ چنانچہ ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ روح کی کل قوتیں نصف

بقیہ بر صفحہ آئندہ

اب اگر ہم مذکورہ بالا قضایا کو ترکیبی طور پر دیکھیں، جس طرح کہ وہ کُل خیال کرنے والی ہستیوں کے لیے مستند ہونے کی حیثیت سے ایک عقلی علم نفس میں دیکھے جاتے ہیں اور مقولہ نسبت کے اِس قضیئے سے شروع کرکے، کہ کُل خیال کرنے والی ہستیاں بجائے خود جوہر ہیں، اُلٹے چلیں یہاں تک کہ پورا دائرہ مکمل ہو جائے تو آخر میں ہم اِس نقطے پر پہنچیں گے کہ وہ اپنے وجود کا

بقیہ صفحہ ماسبق

رہ گئیں اور پھر بھی جوہر باقی ہو۔ اسی طرح ہم اُس نصف کو، جو غائب ہو گیا ہو بغیر کِسی تناقض کے روح کے باہر موجود تصوّر کر سکتے ہیں اور چونکہ یہاں روح کا اثبات، جو ایک درجہ رکھتا ہو یعنی اُس کی کل ہستی دو حصّوں میں تقسیم ہو گئی ہو۔ اِس لیے یہ کہ سکتے ہیں کہ اِس کے اندر سے ایک جُداگانہ جوہر پیدا ہو گیا ہو۔ وُہ کثرت جو تقسیم سے ظاہر ہوتی ہو اس میں پہلے سے موجود تھی لیکن یہ جوہروں کی کثرت تعداد نہ تھی بلکہ مقدار اثبات کی کثرت اور جوہر کی وحدت صرف اِس کی ایک شانِ وجود تھی جو اِس تقسیم کے ذریعے کثرت میں تبدیل ہو گئی۔ اِسی طرح یہ ممکن ہو کہ دو جوہر بسیط مِل کر ایک ہو جائیں اور اِن میں سے کوئی چیز تلف نہ ہو سِوا کثرتِ وجود کے، اس طرح کہ اِن میں سے ایک میں باقی سب کی مقدار اثبات جمع ہو جائے اور شاید وُہ بسیط جوہر جو ہمارے سامنے مادّے کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں (کسی مکانی یا کیمیاوی عمل سے نہیں بلکہ ایک نامعلوم طریقے سے) اِس طرح کی تقسیم قوّتِ تشدد کے ذریعے سے ایک روح سے کئی روحیں متغایر شدیدہ

نہ صرف شعور رکھتی ہیں بلکہ (بقا کے لحاظ سے جو جوہر کی لازمی صفت ہے) اُسے اپنے آپ ہی متعیّن کرتی ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عینیت کم سے کم احتمالی عینیت اِس عقلی نظام کا ناگزیر نتیجہ ہے اور اگر خارجی اشیا کا وجود خود ہمارے وجود کو زمانے میں متعیّن کرنے کے لیے ضروری نہیں تو اس کا ماننا بالکل فضول ہے اور اِس کی کوئی دلیل نہیں دی جا سکتی۔

لیکن اگر اِس کے بجائے ہم تحلیلی طریقے سے کام لیں اور "میں خیال کرتا ہوں" کو ایک ایسا قضیّہ قرار دے کر جس میں وجود بھی شامل ہے اِس کی تحلیل کریں تاکہ اِس کا مشمول یعنی یہ بات کہ یہ "میں" کِس طرح مکان یا زمانے میں اپنے وجود کو متعیّن

بقیہ صفحہ ماسبق
کی حیثیت سے پیدا کرتے ہوں اور پھر نئے مواد سے مِل کر اپنی کمی پوری کر لیتے ہوں۔ میں اِس قِسم کی من گھڑت کی مطلق قدر یا حقیقت نہیں سمجھتا اور علمِ تحلیل کے مذکورہ بالا اصولوں میں یہ بات بخوبی ثابت کر دی گئی ہے کہ مقولات (مثلاً مقولہ جوہر) کا استعمال صرف تجربے ہی میں کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جب عقلی فلسفی یہ جسارت کرتا ہے کہ صِرف قوتِ خیال سے بغیر کسی مستقل مشاہدے کے ایک وجودِ مستقل بنا لیتا ہے محض اِس بنا پر کہ خیال کی وحدتِ تعقّل کی توجیہہ کسی مرکّب سے نہیں کر سکتا درآنحالیکہ اِسے یہ اعتراف کر لینا چاہیے تھا کہ وہ ایک خیال کرنے والی ہستی کا امکان ثابت نہیں کر سکتا تو مادّی فلسفی کو بھی اِس جسارت کا حق ہونا چاہیے کہ گو وہ اپنے مفروضہ امکانات

بقیّہ بر صفحہ آیندہ

کرتا ہو، معلوم ہو جائے تو معقول علمِ نفس کے اِن قضایا کا آغاز محض ایک خیال کرنے والی ہستی کے تصوّر سے نہیں بلکہ ایک وجود واقعی سے ہوگا اور اِس کے تصوّر سے تجربی اجزا کو الگ کرنے والی ہستی کی صفات اخذ کی جائیں گی جیسا کہ ذیل کے بعد خیالی نقشے میں دکھایا گیا ہو۔

(۱)

میں خیال کرتا ہوں

(۲)

بہ حیثیت ایک موضوع بسیط کے

(۳)

بہ حیثیت موضوع کے

(۴)

بحیثیت ایک ایسے موضوع کے جو میرے خیال کی کُل کیفیات میں یکساں وجود رکھتا ہی۔

چونکہ یہاں دوسرے قضیے میں اِس کا تعیّن نہیں کیا گیا ہو کہ "میں" صِرف موضوع کی حیثیت سے وجود رکھتا اور تصوّر کیا جا سکتا ہوں یا محمول کی حیثیت سے بھی۔ پس موضوع کا تصوّر یہاں منطقی ہو اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اُس سے جوہر مراد لیا جائے یا نہیں لیکن تیسرے قضیے میں مطلق وحدتِ تعقّل یعنی نفس بسیط اُس ادراک کی حیثیت سے جس کی طرف خیال کا توڑ

بقیہ صفحہ ماسبق
کو تجربے سے ثابت نہ کر سکے پھر بھی اپنے بنیادی قضیے کی صوری وحدت کو قائم رکھتے ہوئے اِس کا برعکس استعمال کرے۔

جوڑ منسوب کیا جاتا ہو بجائے خود اہمیت رکھتا ہو، اگرچہ ہم نے ہنوز اس کی ماہیت کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کیا ہو۔ یہ تعقّل ایک اثبات ہو اور خود اس کا اِمکان اس کے بسیط ہونے پر دلالت کرتا ہو لیکن مکان میں کوئی ایسا اثبات نہیں پایا جاتا جو بسیط ہو کیونکہ نقطے (جن کے سوا مکان میں کوئی بسیط چیز نہیں ہوتی) محض حدود ہیں نہ کہ خود مکان کے حصّے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہو کہ محض ایک خیال کرنے والی ہستی کی حیثیت سے میری ماہیت کی توجیہہ مادّیت سے نہیں ہو سکتی لیکن چونکہ میرا وجود پہلے قضیے میں دیا ہوا سمجھا گیا ہو اور یہ نہیں کہا گیا (جس سے اس قضیے میں وجوبیت پیدا ہو جاتی) کہ ہر خیال کرنے والی ہستی وجود رکھتی ہو بلکہ صرف میں خیال کرنے والی ہستی کی حیثیت سے وجود رکھتا ہوں۔ پس یہ قضیہ تجربی ہو اور اس پر دلالت کرتا ہو کہ میرا وجود صرف میرے ادراکات سے زمانے کے اندر قابلِ تعیّن ہو لیکن چونکہ اس کے لیے ایک وجودِ مستقل کی ضرورت ہو اور وہ جہاں تک کہ میں اپنے آپ پر غور کرتا ہوں داخلی مشاہدے میں دیا ہُوا نہیں ہو۔ پس اس کا تعیّن کہ آیا میں جوہر کی حیثیت سے وجود رکھتا ہوں یا عرض کی حیثیت سے، خالی اس شعورِ ذات کی بنا پر ممکن نہیں ہو۔ پس جس طرح مادّیت میرے وجود کی توجیہہ کے لیے ناکافی ہو اسی طرح لامادیت بھی ناکافی ہو۔ اور نتیجہ یہ نکلتا ہو کہ ہم روح کی ماہیت کا بحیثیت ایک وجود مجرد کے کسی طریقے سے بھی علم حاصل نہیں کر سکتے۔

ظاہر ہے کہ یہ کیوں کر ہو سکتا ہے کہ ہم اُس وحدتِ شعور کے ذریعے سے جس کا علم ہی ہمیں اُس بنا پر ہوتا ہے کہ وہ تجربے کے امکان کے لیے ناگزیر ہے، تجربے کے دائرے سے (یعنی اُس وجود سے جو ہم زندگی میں رکھتے ہیں) آگے بڑھ جائیں اور اِس تجربی لیکن طریقِ مشاہدہ کے لحاظ سے غیر معیّن قضیے "میں خیال کرتا ہوں" کے ذریعے سے اپنے علم کو اتنی وُسعت دیں کہ کُل خیال کرنے والی ہستیوں پر عاید ہو جائے۔ پس اصل میں یہ معقول علمِ نفس کے نظریے کی حیثیت نہیں رکھتا جس سے ہم اپنی ذات کے علم میں اضافہ کر سکیں بلکہ صرف ایک ضابطے کی جس کے ذریعے سے نظری قوّتِ حکم کے لیے ایسی حدود مقرّر کی جاتی ہیں جن سے وہ تجاوز نہ کرنے پائے اور ایک طرف بے روح مادّیت سے اور دوسری طرف بے بُنیاد لامادّیت سے محفوظ رہے، وُہ ثابت کرتا ہے کہ قوّتِ حکم اِن لوگوں کے سوالات کا، جو اِس زندگی سے آگے کا حال معلوم کرنا چاہتے ہیں کوئی جواب شافی نہیں دے سکتی اور یہ اشارہ ہے اِس بات کا کہ ہمیں اپنے علمِ ذات کا رُخ لاحاصل نظری غور و فکر سے عملی مسائل کی طرف موڑنا چاہیے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ مسائل صرف معروضاتِ تجربہ سے بحث کرتے ہیں لیکن اِن کے اُصول کا ماخذ فوق تجربی ہے اور یہ ہمارے عمل کا تعیّن اِس طرح کرتے ہیں گویا ہمارا انجام تجربے تک یعنی اِس زندگی تک محدود نہیں بلکہ اِس سے کہیں آگے ہے۔

اِس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ معقول علمِ نفس ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ وحدتِ شعور جو مقولات کی بنیاد ہے یہاں موضوع کا مشاہدہ معروضی سمجھ لی گئی ہے اور اِس پر مقولۂ جوہر عاید کر دیا گیا ہے لیکن حقیقت میں وہ محض وحدت خیال ہے جس کے ذریعے سے کوئی معروض نہیں دیا جا سکتا لہٰذا اِس پر مقولۂ جوہر جس کے لیے ہمیشہ دیے ہوئے مشاہدے کی ضرورت ہوتی ہے عاید نہیں ہو سکتا اور اِس موضوع کا ہم کوئی علم حاصل نہیں کر سکتے۔ موضوع مقولات محض اِس بنا پر کہ وہ اُنھیں خیال کرتا ہے خود بخود معروضِ معقولاتِ کی حیثیت سے کوئی تصوّر حاصل نہیں کرتا اِس لیے کہ اِن مقولات کے خیال کی بنیاد خالص مشاہدۂ ذات پر ہونی چاہیے اور یہ چیز خود معرض بحث میں ہے۔ اِسی طرح موضوع جس پر ادراکِ زمانہ مبنی ہے اپنے وجود کا تعیّن زمانے میں نہیں کر سکتا اور جب یہ نہیں ہو سکتا تو یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ موضوع مقولات کے ذریعے سے اپنا (بحیثیت خیال کرنے والی ہستی کے) تعیّن کر سکے[1]۔ اس طرح ایک

---

[1] جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں "میں خیال کرتا ہوں" ایک تجربی قضیہ ہے اور اس کے اندر ایک دوسرا قضیہ "میں وجود رکھتا ہوں" شامل ہے لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کل خیال کرنے والے وجود رکھتے ہیں کیونکہ اِس صورت میں خیال کرنے کی صفت جو اُن میں پائی جاتی ہے اُنھیں واجب الوجود بنا دے گی اس لیے میرا وجود مذکورہ بالا قضیے "میں خیال کرتا ہوں" سے مستنبط نہیں سمجھنا چاہیے

بقیہ برصفحۂ آئندہ

ایسا علم حاصل کرنے کی کوشش جو امکانی تجربے کی حد سے باہر ہو اور پھر بھی نوعِ انسانی کے لیے انتہائی دلچسپی رکھتا ہو، جہاں تک نظری فلسفے کا تعلق ہو، بالکل ناکامیاب ثابت ہوئی لیکن ہماری تنقید نے یہ ثابت کرکے کہ ایک معروضِ تجربہ کے متعلق تجربے کے دائرے سے باہر ایک اذعانی تصدیق قائم کرنا ناممکن ہو قوتِ حکم کی یہ اہم خدمت انجام دی کہ اُسے اِس کے برعکس دعووں سے بھی محفوظ کر دیا۔ اِس کی یہی صورت ہو سکتی تھی کہ ہم اپنے قضیے کا یہ یقینی ثبوت دینے کی کوشش کریں۔ یہ کوشش ناکام ہو تو اِس ناکامی کی جڑ تلاش کریں اور جب یہ پتہ چل جائے کہ اِس کی جڑ ہماری قوتِ حکم کا محدود ہونا ہو تو اپنے حریفوں کو بھی اِس پر مجبور کریں کہ وہ اذعانی دعووں سے باز رہیں۔

بقیہ صفحہ ماسبق

جیسا کہ ڈیکارٹ کا خیال تھا (کیونکہ اِس کے لیے اِس کبریٰ کی ضرورت ہو کہ "کل خیال کرنے والے وجود رکھتے ہیں") بلکہ اِس میں تحلیلی طور پر شامل ہو یہ ایک غیر متعین تجربی مشاہدے کو ظاہر کرتا ہو (یعنی یہ بات ثابت کرتا ہو کہ یہ قضیہ وجودی ایک حسی ادراک پر مبنی ہو) لیکن اِس تجربے سے مقدم ہو جو معروض ادراک کا مقولے کے ذریعے سے بہ لحاظ زمانہ تعین کرتا ہو لیکن وجود یہاں کوئی مقولہ نہیں ہو اِس لیے کہ مقولہ کیسی غیر متعین دیے ہوئے معروض پر عاید نہیں ہوتا بلکہ ایک ایسے معروض پر جس کا ہم ایک تصور رکھتے ہیں اور یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ وہ اس تصور کے

بقیہ بر صفحہ آئندہ

تاہم مذکورہ بالا بحث سے اِس بات کے جائز بلکہ ضروری ہونے میں مطلق خلل نہیں پڑتا کہ ہم قوتِ حکم کے عمل استعمال کے اصولوں کی بنا پر روح کی ایک آیندہ زندگی تسلیم کریں۔ اِس لیے کہ محض نظری استدلال کا یوں بھی عام لوگوں کی رائے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اِس استدلال کی نوک اِس قدر باریک ہو کہ فلسفی بھی اس کو صرف اُسی وقت تک قائم رکھ سکتے ہیں جب تک اُسے لٹو کی طرح چکر دیتے رہیں۔ اور خود اُن کی نظر میں یہ کوئی مستقل بنیاد نہیں جس پر ایک عمارت کھڑی کی جا سکے۔ وہ دلایل جو عام لوگوں کے لیے مفید ہیں اپنی جگہ پر بدستور قائم ہیں بلکہ اُن اذعانی دعووں کی تردید سے اُن کی وضاحت اور صراحت اور بھی بڑھ جاتی ہو۔ اِس لیے کہ وہ قوتِ حکم کو اُس کے اصلی میدان میں یعنی اخلاقی مقاصد کے عالم میں لے آتے ہیں جو بجائے خود

بقیہ صفحہ ماسبق

باہر بھی دیا ہؤا ہو یا نہیں۔ غیر معیّن ادراک کے معنی یہاں محض ایک ایسے اثبات کے ہیں جو صرف خیال میں دیا ہؤا ہو لیکن نہ تو مظہر کی حیثیت سے اور نہ شی حقیقی کی حیثیت سے، جو واقعی وجود رکھتی ہو اور جس کا وجود "میں خیال کرتا ہوں" کے قضیے میں ظاہر کیا جاتا ہو۔ یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ "میں خیال کرتا ہوں" کو ایک تجربی قضیہ کہنے سے ہماری مراد یہ نہیں ہو کہ اِس قضیے میں "میں" کوئی تجربی ادراک ہو۔ اصل میں وہ خالص عقلی ادراک ہو۔ اِس لیے کہ وہ عام عملِ خیال سے تعلق رکھتا ہو لیکن بغیر کسی تجربی ادراک کے جو خیال کے لیے مواد بہم پہنچائے "میں

بقیہ بر صفحہ آیندہ

ایک عالم ہے اور تب قوّتِ حکم ایک عملی قوّت کی حیثیت سے عالمِ فطرت کے شرائط کی پابند نہیں رہتی بلکہ عالمِ مقاصد کو اور اُس کے ساتھ ہمارے وجود کو تجربے اور زندگی کی حدود سے آگے پہنچا دیتی ہے۔ اگر دُنیا کی اور ذی حیات ہستیوں پر قیاس کیا جائے جن کے متعلّق عقل یہ ماننے پر مجبور ہے کہ ان میں کوئی عضو، کوئی قوّت، کوئی ہیجان غرض کوئی چیز فضول یا ناموزون نہیں پائی جاتی بلکہ ہر چیز اپنے مقصد زندگی سے مناسبت رکھتی ہے تو معلوم ہوتا ہے صرف ایک انسان ہی، جو اِن سب کی علّتِ غائی ہے، اِسِ قاعدے سے مستثنےٰ ہے۔ اِس لیے کہ اِس کے فطری رُجحانات خصوصاً وہ اخلاقی قانون جو اِس کے اندر ہے اُن قواعد سے جو اِس زندگی میں حاصل ہو سکتے ہیں کہیں بالاتر ہیں۔ اخلاقی قانون اُسے یہ سکھاتا ہے کہ وُہ کُل فوائد سے یہاں تک کہ شہرت سے بھی بے نیاز ہو کر نیکی اور دیانت کو ہر چیز پر ترجیح دے اور اُسے اندرونی طور پر یہ احساس ہوتا ہے کہ اِس زندگی کے فوائد کو قربان کر کے وہ اپنے آپ کو ایک دوسری زندگی کے لیے تیار کرتا ہے جس کا عینی تصوّر اُس کے پیشِ نظر ہے۔ پس اگر ہم اپنی ذات کے محض نظری علم کی بنا پر بقائے روح کو تسلیم نہیں کرتے تب بھی اِس کا یہ زبردست اور ناقابلِ تردید ثبوت

بقیہ صفحہ ماسبق
خیال کرتا ہوں،، کا عمل واقع نہیں ہو سکتا اور تجربہ محض ایک شرط ہے خالص عقلی قوّت کے اِستعمال کی۔

موجود ہو جیسے اِن باتوں سے اور تقویت پہنچتی ہو کہ ہمیں روز بروز دنیا کی ہر چیز کے بامقصد ہونے کا علم ہوتا جاتا ہو، دائرہ کائنات حدود شمار سے باہر نظر آتا ہو اور اِسی کے ساتھ یہ احساس ہوتا ہو کہ ہمارا امکانی علم بھی ہمارے ہیجان عمل کی مناسبت سے نامحدود ہو

نفسیاتی مغالطے کی بحث کا خاتمہ

معقول علمِ نفس کا متکلمانہ التباس اِس پر مبنی ہو کہ ہم قوّتِ حکم کے ایک عین (ایک خالص معقول) اور ایک خیال کرنے والی ہستی کے غیر معیّن تصوّر میں فرق نہیں کرتے۔ ہم امکانی تجربے کے لیے واقعی تجربے سے قطع نظر کر کے اپنی ذات کا تصوّر کرتے ہیں اور اِس سے یہ نتیجہ اخذ کر لیتے ہیں کہ ہم تجربے اور اِس کی تجربی شرائط کے دائرے کے باہر اپنے وجود کا شعور حاصل کر سکتے ہیں۔ یعنی ہم اِس امکانی تجرید کو جو ہمارے وجود تجربی سے ہو سکتی ہو غلطی سے اپنے خیال کرنے والے نفس کا مجرّد ممکن وجود فرض کر لیتے ہیں۔ اصل میں ہمارے ذہن میں صرف وہ وحدتِ شعور ہوتی ہو جو محض صورتِ علم کی حیثیت سے ہر تعیّن کی بنیاد ہو ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہم نے اپنے نفس میں ایک جوہر بہ حیثیت ایک قبل تجربی معروض کے معلوم کر لیا ہو۔

اِس علمِ نفس کا جِس کا ہم یہاں ذکر کر رہے ہیں یہ کام نہیں ہو کہ روح اور جسم کا تعلّق سمجھائے اس لیے کہ وہ تو روح

کی شخصیت اِس علاقے کے ماورا (یعنی موت کے بعد) بھی ثابت کرنا چاہتا ہے۔ اصل میں یہ علم قوتِ فہم کے لحاظ سے فوق تجربی ہے اگرچہ یہ ایک معروض تجربہ سے بحث کرتا ہے لیکن اِس حیثیت سے کہ وہ معروض تجربہ نہیں رہتا۔ یہ مسئلہ بھی ہمارے نظریے کے مطابق تجربی حل ہو سکتا ہے۔ اِس میں جو مشکل ہے وہ یہ ہے کہ داخلی حِس (نفس) کے معروض اور خارجی حِس کے معروض میں نوعیّت کا اختلاف ہے اِس لیے کہ اوّل الذکر کے مشاہدے کی صوری شرط صرف زمانہ ہے اور آخر الذکر کے مشاہدے کے لیے زمان و مکان دونوں کی شرط ہے۔ لیکن جب ہم اِس پر غور کرتے ہیں کہ معروضات کی اِن دونوں قسموں میں اندرونی طور پر فرق نہیں ہے بلکہ صرف اِسی حد تک جہاں تک کہ اِن میں سے ایک دوسرے کے سامنے خارجی مظہر کے طور پر ہوتا ہے اور ممکن ہے کہ جو چیز شو حقیقی کی حیثیت سے مادی مظہر کی بنیاد ہے نوعیّت میں معروض سے مختلف نہ ہو، تو یہ مشکل رفع ہو جاتی ہے۔ یہ عام اشکال البتّہ باقی رہتا ہے کہ دو جوہروں میں تعامل کیوں کر ممکن ہے۔ اِس کو رفع کرنا، علم نفس کے دائرے سے باہر ہے اور یہی نہیں بلکہ ہمارے ناظرین اِس بحث سے جو قوائے عقلی کی تحلیل کے سلسلے میں کی جا چکی ہے آسانی سے اندازہ کر لیں گے کہ یہ حقیقت میں علمِ انسانی کے دائرے سے باہر ہے۔

عام ملاحظہ

معقول علمِ نفس سے علمِ وجود کی طرف رجوع

"میں خیال کرتا ہوں" یا "میں خیال کرنے والے کی حیثیت سے وجود رکھتا ہوں"، ایک تجربی قضیّہ ہے۔ ایسے قضیّے کی بُنیاد ایک تجربی مشاہدے یعنی ایک مظہر کی حیثیت سے خیال کیے ہوئے معروض پر ہوتی ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے نظریے کی رُو سے خود نفس عمل خیال میں ایک مظہر بن جاتا ہے اور اس طرح خود ہمارا شعور ایک التباس بن کر رہ جاتا ہے۔

خیال بجائے خود صرف ایک منطقی وظیفہ ہے یعنی محض ایک امکانی مشاہدے کے مواد کا فاعلی عمل ربط ہے اور وہ موضوع شعور کو بحیثیت مظہر کے پیش نہیں کرتا۔ اس لیے کہ اُس سے مشاہدے کی قسم یا محسوس یا معقول ہونے کا تعیّن نہیں ہوتا۔ اُس کے ذریعے سے میں نہ بحیثیت شئ حقیقی کے اور نہ بحیثیت مظہر کے اپنا ادراک کرتا ہوں بلکہ اپنے آپ کو صرف ایک عام معروض کی حیثیت سے خیال کرتا ہوں جس کے طریق مشاہدہ سے قطعِ نظر کر لی گئی ہے۔ جب میں یہاں اپنے آپ کو خیال کا موضوع یا سبب تصوّر کرتا ہوں تو یہ تصوّرات جوہر یا علت کے مقولات نہیں ہیں۔ اس لیے کہ مقولات تو خیال (تصدیق) کے وہ وظائف ہیں جو ہمارے حِسّی مشاہدے پر عاید کیے جائیں۔ پس اگر میں

اپنی ذات کا علم حاصل کرنا چاہوں تو مجھے مشاہدہ درکار ہوگا لیکن یہاں تو میں صرف خیال کرنے والے کی حیثیت سے اپنا شعور رکھتا ہوں۔ اس سے بحث نہیں کہ میرا نفس مشاہدے میں کیوں کر دیا گیا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ میرے یعنی خیال کرنے والے کے لیے محض ایک مظہر ہو۔ صرف خیال کرنے والے کی حیثیت سے میں اپنے شعور میں ایک وجودِ حقیقی ہوں لیکن اس وجود کا کوئی تعیّن خیال میں ممکن نہیں ہے۔

لیکن جب اس قضیّے سے کہ " میں خیال کرتا ہوں" یہ مُراد ہو کہ " میں خیال کرنے والے کی حیثیت سے وجود رکھتا ہوں" تو یہ محض ایک منطقی وظیفہ نہیں ہے بلکہ موضوع کا (جو ساتھ ہی ساتھ معروض بھی ہے) بلحاظ وجود تعیّن کرتا ہے اور بغیر ایک داخلی حِس کے قائم نہیں کیا جا سکتا جس کا مشاہدہ معروض کو صرف شئ حقیقی کی حیثیت سے پیش کرتا ہے نہ کہ مظہر کی حیثیت سے۔ پس اُس کے اندر صرف فاعلیّت خیال نہیں بلکہ انفعالیّتِ مشاہدہ بھی پائی جاتی ہے یعنی میں اپنی ذات کے خیال کو اُس کے تجربی مشاہدے پر عائد کرتا ہوں۔ اس آخرالذکر قضیّے میں خیال کرنے والے نفس کو وہ شرائط تلاش کرنی ہیں جن کے تحت میں اس کے منطقی وظائف جوہر، علّت وغیرہ کے مقولات کی حیثیت سے استعمال کیے جا سکیں تاکہ وہ اپنے آپ کو بہ حیثیت معروض صرف " میں"، کہنے پر قانع نہ رہے بلکہ اپنے طریق وجود کا تعیّن کرے یعنی بہ حیثیت معقول کے اپنا علم حاصل کرے۔ لیکن یہ

بات ناممکن ہے اِس لیے کہ داخلی تجربی مشاہدہ محسوس ہوتا ہے۔ اور اِس میں صرف مظہر ہی دیا ہوا ہوتا ہے جو خالص شعور کے معروض کو اپنے مجرّد وجود کا علم حاصل کرنے میں کوئی مدد نہیں دیتا بلکہ صرف تجربے میں کام آسکتا ہے۔

لیکن فرض کیجیے کہ آگے چل کر تجربے میں نہیں (اور نہ محض منطقی توارد میں) بلکہ قوّتِ حکم کے بعض بدیہی مسلّمہ قوانین میں جو ہمارے وجود سے تعلّق رکھتے ہیں کوئی ایسی چیز پائی جائے جس کی بنا پر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ ہم خود اپنے لیے قانون بناتے ہیں اور ہماری ہستی اپنا تعیّن آپ کرتی ہے۔ تب ایک ایسی فاعلیت کا انکشاف ہوگا جس کے ذریعے سے ہمارے وجود کا تعیّن بغیر تجربی مشاہدے کی شرائط کے ہوسکتا ہے اور ہمیں یہ معلوم ہوگا کہ ہماری ذات کے شعور میں بدیہی طور پر ایک ایسی چیز موجود ہے جو ہمارے وجود کو جس کا تعیّن معمولاً صرف حِسّی طور پر ہوسکتا ہے، ایک خاص اندرونی قوّت کے لحاظ سے ایک عالمِ معقول کی نسبت سے متعیّن کرسکتی ہے۔

لیکن اِس سے معقول علمِ نفس کو مطلق مدد نہیں ملتی۔ اِس میں شک نہیں کہ اُس خاص قوّت کی بدولت جس کا شعور میرے دِل میں پہلے پہل اخلاقی قانون سے پیدا ہوتا ہے مجھے اپنے وجود کے تعیّن کا ایک ایسا اُصول ہاتھ آتا ہے جو خالص عقلی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ یہ تعیّن کن محمولات کے ذریعے سے ہوسکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ صرف اُنھیں تعیّنات کے ذریعے سے

جن کا حِسّی مشاہدے میں دیا جانا ضروری ہے، گویا میں ہر پھر کر وہیں پہنچ گیا جہاں معقول علمِ نفس میں پہنچا تھا یعنی مجھے حِسّی مشاہدات کی ضرورت پیش آئی تاکہ فہمی تصوّرات جوہر، علّت وغیرہ ہیں، جن کے بغیر مجھے اپنا علم حاصل نہیں ہو سکتا معروضی اہمیت پیدا ہو سکے۔ لیکن یہ مشاہدات مجھے تجربے کے دائرے کے باہر نہیں پہنچا سکتے البتّہ اِن تصوّرات کو عملی اِستعمال میں، جو ہمیشہ معروضاتِ تجربہ سے تعلّق رکھتا ہے، نظری استعمال کے قیاس پر میں آزادیٔ ارادہ اور اِس کے موضوع پر عاید کرنے کا حق رکھتا ہوں۔ اس سے میں صِرف موضوع اور محمول سبب اور مسبّب کے منطقی وظائف مُراد لیتا ہوں جن کے ذریعے سے اعمال یا اِن کے نتائج اخلاقی قوانین کی رُو سے اِس طرح متعیّن کیے جاتے ہیں کہ وہ قوانینِ فطرت اور معقولاتِ جوہر و علّت سے مُطابقت رکھتے ہیں اگرچہ اِن کی اصل اِن سے بالکل مختلف ہے یہ بات ہم نے اِس لیے کہہ دی کہ وہ غلط فہمی جو پڑھنے والوں کو مشاہدۂ ذات بحثیت مظہر کے بارے میں پیدا ہوتی ہے دفع ہو جائے۔ آگے چل کر اِس سے کام لینے کا موقع مِلے گا۔

حکم محض کے تناقض کی

(پہلی فصل)

کونیاتی اعیان کا نظام

اِن اعیان کو ایک اُصول کے مطابق ترتیب وار شمار کرنے کے لیے ہمیں سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ خالص اور قبل تجربی تصوّرات صرف قوتِ فہم ہی سے پیدا ہو سکتے ہیں اور قوتِ حکم دراصل کوئی تصوّر پیدا نہیں کرتی بلکہ صرف فہمی تصوّر کو امکانی تجربے کی قید سے آزاد کر دیتی ہو اور چاہتی ہو کہ اِسے حدودِ تجربہ سے آگے بڑھا دے مگر پھر بھی اِس کا تعلّق تجربے سے قائم رکھے۔ یہ عمل یوں واقع ہوتا ہو کہ قوتِ حکم ایک دیے ہوئے مشروط کے سلسلۂ شرائط میں (جن کے مطابق قوتِ فہم کل مظاہر کو ترکیبی وحدت کے تحت میں لاتی ہو) قطعی تکمیل کا مطالبہ کرتی ہو اور اس طرح مقولے کو عین بنا دیتی ہو تاکہ تجربی ترکیب کا سلسلہ غیر مشروط تک (جو تجربے میں نہیں بلکہ صرف عین میں پایا جاتا ہو) پہنچ کر قطعاً مکمّل ہو جائے۔ قوتِ حکم یہ مطالبہ اِس اصول کے ماتحت کرتی ہو :- جب مشروط دیا ہُوا ہو تو کل شرائط کا مجموعہ اور اسی کے ساتھ غیر مشروط مطلق بھی دیا ہوا ہوتا ہو جس پر مشروط کا امکان منحصر ہو۔ اس سے دو نتیجے حاصل ہوتے ہیں

ایک یہ کہ اعیان صرف اِن معقولات کا نام ہے جنھیں توسیع دے کر غیر مشروط تک پہنچا دیا گیا ہو۔ پس ہم اعیان کو عنوانات معقولات کے مطابق مرتّب کیے ہوئے نقشے میں ظاہر کر سکتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اِس کے لیے کل معقولات موزوں نہیں ہیں بلکہ صرف وہ جن میں ایک سلسلۂ ترکیب پایا جاتا ہو کسی مشروط کی اُن شرائط کا جو ایک دوسرے کے ماتحت ہوں (نہ کہ ہم رُتبہ) قطعی تکمیل کا مطالبہ قوتِ حکم صرف دیے ہوئے مشروط کے صعودی سلسلۂ شرائط کے بارے میں کرتی ہے۔ نزولی سلسلہ نتائج یا ہم رتبہ شرائط کے مجموعے کے بارے میں وہ اِس کا مطالبہ نہیں کرتی۔ اِس لیے کہ شرائط کا ہونا تو دیے ہوئے مشروط کے لیے مسلّم ہے اور وہ اِس کے ساتھ دی ہوئی سمجھی جاتی ہیں۔ بہ خلاف اِس کے نتائج شرائط کے امکان کا تعیّن نہیں کرتے بلکہ خود اُن کا امکان شرائط پر موقوف ہے۔ اِس لیے سلسلۂ نتائج میں (یعنی دی ہوئی شرط سے مشروط کی طرف قدم بڑھانے میں) ہمیں اِس سے سروکار نہیں کہ یہ سلسلہ کہیں ختم ہوتا ہے یا نہیں۔ اِس کی تکمیل کا قوتِ حکم کی طرف سے کوئی مُطالبہ نہیں ہوتا۔

اِسی طرح ہم اِس زمانے کو جو ایک مقررہ لمحے تک گزر چکا ہے لازمی طور پر دیا ہُوا خیال کرتے ہیں (خواہ ہم اِس کا تعیّن نہ کر سکیں) لیکن جہاں تک مستقبل کا تعلّق ہے چونکہ وہ موجودہ زمانے تک پہنچنے کی شرط نہیں ہے اِس لیے موجودہ

زمانے کو سمجھنے میں یہ سوال ہمارے لیے کوئی اہمیت نہیں رکھتا کہ آیندہ زمانے کی کیا صورت ہوگی آیا یہ سلسلہ کہیں ختم ہوگا یا لامتناہی طور پر جاری رہے گا۔ فرض کیجیے کہ ہ، د، ز ایک سلسلہ ہو جس میں د، ہ کے مشروط اور ز کی شرط کی حیثیت سے، دیا ہوا ہو۔ یہ سلسلہ مشروط سے اوپر کو ہ (د، ج، ب وغیرہ) کی طرف اور شرط و سے نیچے کو ز (ک، ل، م وغیرہ) کی طرف چلتا ہو۔ یہاں ہمیں د کو دیا ہوا سمجھنے کے لیے اوپر والا سلسلہ دیا ہو! ماننا پڑے گا۔ د کا امکان قوتِ حکم کے اصول (تکمیل سلسلہ شرائط) کی رو سے اوپر والے سلسلے پر موقوف ہو لیکن نیچے والے سلسلے (ز، ک، ل، م) پر موقوف نہیں ہو۔ اِس لیے آخرالذکر سلسلے کو ہم دیا ہوا نہیں سمجھ سکتے۔

ہم اِس سلسلے کی ترکیب کو جو ایک دیے ہوئے مظہر کی قریب ترین شرط سے شروع ہو کر بعید تر شرائط کی طرف چلتا ہو۔ رجعتی اور اِس سلسلے کی ترکیب کو جو مشروط کے قریب ترین نتیجے سے شروع ہو کر بعید تر نتائج کی طرف چلتا ہو اقدامی کہیں گے۔ پہلا سلسلہ مقدمات ہو اور دوسرا سلسلہ موخرات۔ اعیان کا کام رجعتی ترکیب کی تکمیل ہو اور وہ مقدمات کا تفحص کرتے ہیں نہ کہ موخرات کا۔ موخرات کا تفحصِ حکم محض کا کوئی ضروری مسئلہ نہیں بلکہ محض ایک ٹھرائی ہوئی چیز ہو اِس لیے کہ دیے ہوئے مظہر کو پورے طور پر سمجھنے کے لیے ہم اسباب کے محتاج ہیں مگر

مسبّبات کے محتاج نہیں۔

اب ہم مقولات کے نقشے کے مطابق اعیان کا نقشہ مرتب کرنے کے لیے اپنے مشاہدے کے دونوں مقادیر اصلی یعنی زمان و مکان کو لیتے ہیں۔ زمانہ بجائے خود ایک سلسلہ (اور کل سلسلوں کی صوری شرط) ہے اِس لیے اِس کے اندر ایک دیئے ہوئے حال کی نسبت سے مقدمات یا شرائط (ماضی) اور موخرات یا نتائج (مستقبل) میں فرق کرنا چاہیے۔ پس ایک دیئے ہوئے مشروط کے سلسلۂ شرائط کی تکمیل مطلق کا قبل تجربی عین صرف زمانۂ ماضی پہ عاید ہوتا ہے۔ قوتِ حکم کا عین کل گزرے ہوئے زمانے کو موجودہ لمحے کی شرط کی حیثیت سے دیا ہوا سمجھتا ہے۔ اب رہا مکان تو اِس میں بجائے خود رجعت اور اقدام کا فرق نہیں پایا جاتا۔ اِس لیے کہ اِس کے کُل حصّے پہلو بہ پہلو موجود ہوتے ہیں۔ پس وُہ ایک مجموعہ ہوتا ہے نہ کہ سلسلہ۔ زمانے کے موجودہ لمحے کو ہم گذشتہ زمانے کی نسبت سے فقط مشروط ہی سمجھ سکتے ہیں نہ کہ شرط اِس لیے کہ یہ لمحہ صرف گزرے ہوئے زمانے (یا یوں کہنا چاہیے کہ مقدّم زمانے کے گزرنے) سے وجود میں آتا ہے۔ مگر چونکہ مکان کے حصّے ایک دوسرے کے ماتحت نہیں بلکہ ہم رُتبہ ہوتے ہیں اِس لیے ایک حصّہ دوسرے کے امکان کی شرط نہیں ہے اور یہاں زمانے کی طرح کوئی حقیقی سلسلہ نہیں پایا جاتا۔ تاہم مکان کے مختلف اجزا کی ترکیب جس کے ذریعے سے ہم اُس کا ادراک کرتے ہیں متوالی ہوتی ہے

پس وہ زمانے کے اندر واقع ہوتی ہے اور ایک سلسلے پر مشتمل ہے اور
چونکہ مجموعۂ مکانات کے اِس سلسلے میں ہر حصّہ دوسرے حصّوں
سے محدود ہوتا ہے اس لیے مکان کی پیمائش کو بھی ایک مشروط
کے سلسلہ شرائط کی ترکیب سمجھنا چاہیے۔ البتّہ یہاں مشروط اور
شرائط میں کوئی حقیقی فرق نہیں ہے۔ اِس لیے بظاہر مکان میں
رجعت اور اقدام یکساں معلوم ہوتا ہے۔ پھر بھی چونکہ مکان کا
ایک حصّہ دوسرے حصّوں کے ذریعے سے دیا ہوا نہیں بلکہ
صرف محدود ہوتا ہے اس لیے ہم ہر محدود مکان کو اِس لحاظ سے
مشروط سمجھ سکتے ہیں کہ اِس کی حد بندی کی شرط کی حیثیت
سے ایک دوسرے مکان کا ہونا ضروری ہے اور دوسرے کے
لیے تیسرے کا وقِس علی ہذا۔ پس حد بندی کے لحاظ سے مکان
کے سلسلے میں بھی رجعت پائی جاتی ہے اور ترکیبِ سلسلۂ شرائط
کی تکمیل مطلق کا قبل تجربی عین مکان پر بھی عائد ہوتا ہے اور
جس طرح ہم ایک مظہر کے متعلق گذرے ہوئے زمانے کی
تکمیل مطلق کا مطالبہ کرتے اسی طرح مکان کی تکمیل مطلق کا
بھی کر سکتے ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ یہ مطالبہ پورا ہو سکتا ہے
یا نہیں۔ اِس کا فیصلہ آگے چل کر ہوگا۔

دوم، اثبات فی المکان یعنی مادّہ ایک مشروط ہے جس کے
اندرونی شرائط اِس کے اجزا اور بعید تر شرائط ان اجزا کے اجزا
ہوتے ہیں۔ پس یہاں ایک رجعتی ترکیب واقع ہوتی ہے جس
کی تکمیلِ مطلق کا قوّتِ حکم مطالبہ کرتی ہے اور یہ اسی طرح ممکن ہے

کہ اجزا کی تقسیم تکمیل کو پہنچ جائے یہاں تک کہ مادّے کا اثبات یا تو معدوم ہو جائے یا ایک غیر مادّی وجود یعنی وجودِ بسیط بن کر رہ جائے۔ پس یہاں بھی ایک سلسلۂ شرائط اور غیر مشروط کی طرف رجعت پائی جاتی ہے۔

سوم، جہاں تک اِن مقولات کا تعلّق ہے جو مظاہر کے درمیان نسبت اثباتی ظاہر کرتے ہیں، مقولۂ جوہر و عرض قبل تجربی عین کے لیے موزوں نہیں ہے یعنی قوّتِ حکم کے لیے کوئی وجہ نہیں ہے کہ یہاں وہ شرائط کی طرف رجوع کرے۔ اس لیے کہ اعراض (جہاں تک کہ وہ ایک واحد جوہر سے تعلّق رکھتے ہیں) ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو ہوتے ہیں اور کوئی سلسلہ نہیں بناتے۔ وہ اصل میں جوہر کے ماتحت نہیں بلکہ اس کے طریقِ وجود پر مشتمل ہیں۔ یہاں تصوّرِ جوہریت بظاہر قوّتِ حکم کا عین معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ تصوّر صرف وجودِ مستقل رکھنے والے عام معروض کو ظاہر کرتا ہے جہاں تک کہ وہ صرف ایک قبل تجربی موضوع بلا محمول کی حیثیت سے خیال کیا جاتا ہے۔ یہاں بحث اس غیر مشروط سے ہے جو سلسلہ مظاہر میں ہو۔ پس جوہر اس سلسلے کی کڑی نہیں بن سکتا۔ یہی بات اِن جوہروں پر صادق آتی ہے جن میں تعامل ہو یہ محض مجموعے ہیں اور اِن میں سلسلے کی کوئی علامت نہیں پائی جاتی۔ اس لیے کہ وہ ایک دوسرے کے شرطِ امکان کی حیثیت سے ایک دوسرے کے ماتحت نہیں ہیں بہ خلاف مکان کے حصّوں کے جن کی حدود بجائے خود متعیّن نہیں

بلکہ ایک دوسرے کے ذریعے سے متعیّن ہوتی ہیں۔ لہٰذا صرف مقولہ علّیت باقی رہ جاتا ہے جو ایک دیے ہوئے معلول کی علّتوں کا سلسلہ پیش کرتا ہے جس میں ہم اوّل الذکر یعنی مشروط سے آخرالذکر یعنی شرائط کی طرف رجوع کر کے قوّتِ حکم کا مُطالبہ پورا کر سکتے ہیں۔

چہارم، ممکن موجود اور واجب کے تصوّرات میں کوئی سلسلہ نہیں پایا جاتا، بجز اس کے کہ وجود اتفاقی، ہمیشہ مشروط سمجھا جاتا ہے اور قوّتِ فہم کے قاعدے کے مطابق ایک شرط پر دلالت کرتا ہے جس کا یہ مشروط لازمی طور پر پابند ہے اور پھر اس شرط سے ایک دوسری شرط کی طرف یہاں تک کہ قوّتِ حکم صِرف اس سلسلہ کی تکمیل میں غیر مشروط وجوب پاتی ہے۔

چنانچہ کونیاتی اعیان صِرف چار ہوتے ہیں مطابق اِن چار مقولات کے جن میں مظاہر کا سلسلۂ ترکیب لازمی طور پر پایا جاتا ہے۔

۱

تکمیل مطلق
کُل مظاہر کے دیے ہوئے مجموعے کی
ترکیب کی

۲

تکمیل مطلق
ایک دیے ہوئے مرکب مظہر کی
تقسیم کی

۳

تکمیلِ مطلق
ایک عام مظہر کے
حدوث کی

۴
تکمیلِ مطلق
تغیر پزیر مظہر کے
انحصارِ وجود کی

یہاں سب سے پہلے یہ امر غور طلب ہی کہ تکمیل مطلق کے عین کا تعلق صرف مظاہر کے شہود سے ہی نہ کہ کل اشیا کے خالص تصوّر سے۔ پس یہاں مظاہر دیے ہوئے سمجھے جاتے ہیں اور قوتِ حکم اِن کے شرائط امکان کی تکمیلِ مطلق کا مطالبہ کرتی ہی جس حد تک کہ یہ شرائط ایک سلسلہ بناتی ہیں۔ یہ مطالبہ ایک ایسی ترکیب کا ہی جو بالکل (یعنی ہر لحاظ سے) مکمّل ہو اور جس کے ذریعے سے، مظہر قوانینِ عقلی کے مطابق شہود میں آسکے۔

دوسرے یہ کہ قوتِ حکم اسی ترکیبِ شرائط میں جو سلسلہ وار بہ طریق رجعت عمل میں آتی ہی دراصل غیر مشروط کو تلاش کرتی ہی گویا اس سلسلۂ مقدمات کی تکمیل چاہتی ہی جو مجموعی طور پر مزید مقدمات کا محتاج نہیں۔ یہ غیر مشروط ہمیشہ سلسلے کی تکمیل مطلق میں جس کا ہم اپنے تخیّل کے ذریعے سے تصوّر کرتے ہیں، موجود ہوتا ہی۔ لیکن خود یہ مکمل ترکیب محض ایک عین ہی اس لیے کہ ہم کم سے کم پہلے سے یہ نہیں جان سکتے کہ مظاہر میں اس کا امکان بھی ہی یا نہیں۔ اگر ہم ہر چیز کا ادراک صرف خالص عقلی تصوّرات سے کریں بغیر حسّی مشاہدے کی شرائط کے تو بے تکلف کہہ سکتے ہیں کہ ایک دیے ہوئے مشروط کی شرائط

کا جو ایک دوسرے کے ماتحت ہوں، پورا سلسلہ بھی دیا ہُوا ہوتا ہو۔ اِس لیے کہ بغیر اِن شرائط کے مشروط دیا ہی نہیں جا سکتا۔ لیکن مظاہر میں شرائط کے دیے جانے کے لیے ایک خاص طریقے کی قید پائی جاتی ہو اور وہ موادِ مشاہدہ کی متوالی ترکیب ہو جو رجعتاً مکمل ہونا چاہیے۔ اب یہ ایک دوسرا مسئلہ ہو کہ آیا یہ تکمیل حسّی طور پر ممکن ہو یا نہیں۔ البتہ اِس تکمیل کا عین قوّتِ حکم میں ضرور موجود ہو خواہ اِس کے مقابلے کے تجربی تصوّرات کا ربط ممکن ہو یا نہ ہو۔

پس چونکہ موادِ مظہر کی رجعتی ترکیب کی تکمیل مطلق میں (یہ انتباع معقولات جو اِسے ایک دیے ہوئے مشروط کا سلسلۂ شرائط قرار دیتے ہیں) غیر مشروط لازمی طور پر شامل ہو قطع نظر اِس کے کہ یہ تکمیل ممکن ہو یا نہیں اور ہو تو کیوں کر۔ اِس لیے قوّتِ حکم اپنا نقطۂ آغاز عین تکمیل کو قرار دیتی ہو گو اِس کا اصل مقصود غیر مشروط ہو خواہ وہ پورے سلسلے میں ہو یا اُس کے ایک جزو میں۔

اس غیر مشروط کا تصوّر یا تو اِس طرح کیا جا سکتا ہو کہ وہ پورے سلسلے پر مشتمل ہو جس کی ہر کڑی مشروط ہو اور اِس صورت میں رجعتی ترکیب نامحدود کہلاتی ہو یا اِس طرح کہ غیر مشروط مطلق اِس سلسلے کی کڑی ہو اور سب کڑیاں اِس کے تحت ہیں مگر وہ خود کسی شرط کے ماتحت نہیں ہو[1]۔ پہلی صورت میں

---

[1] ایک دیے ہوئے مشروط کے سلسلۂ شرائط کا مکمل مجموعہ ہمیشہ

بقیہ بر صفحہ آیندہ

سلسلہ حدود (آغاز) نہیں رکھتا یعنی غیر محدود ہے اور اس کے باوجود پورا دیا ہوا ہے لیکن اس کی ترکیب رجعی کبھی مکمل نہیں ہوتی یعنی اسے صرف بالقوۃ غیر محدود کہہ سکتے ہیں۔ دوسری صورت میں سلسلے کی پہلی کڑی موجود ہے جیسے گزرے ہوئے زمانے کے لحاظ سے آغازِ کائنات، مکان کے لحاظ سے حدِ کائنات اِن حدود کے اندر دیے ہوئے کُل کے اجزا کے لحاظ سے جزو لاتیجزیٰ علل کے لحاظ سے خود فعلی مطلق (اختیار) اور تغیر پذیر اجزا کے وجود کے لحاظ سے عالمِ طبیعی کا وجوب مطلق کہتے ہیں۔

کائنات اور عالمِ طبیعی دو اصطلاحیں ہیں جو اکثر غلط ملط کر دی جاتی ہیں۔ پہلی سے مُراد ہے سارے مظاہر کا ریاضیاتی مجموعہ اور اِن کی مکمل ترکیب کلّی و جزوی یعنی جمع اور تقسیم دونوں کے لحاظ سے۔ اسی کائنات کو عالمِ طبیعی[1] کہتے ہیں جب وہ ایک

بقیہ صفحہ ماسبق

غیر مشروط ہوتا ہے اس لیے کہ اس کے علاوہ اور کوئی شرائط ہی نہیں ہیں جن کا وہ پابند ہو۔ لیکن ایسے سلسلے کا مکمل مجموعہ محض ایک عین بلکہ ایک احتمالی تصور ہے جس کے امکان کی تحقیق کرتا ہے اور یہ معلوم کرتا ہے کہ کس طریقے سے غیر مشروط بہ حیثیت قبل تجربی کے اس کے اندر شامل ہے۔

[1] صفت (صورت) کے لحاظ سے طبیعت کے معنی ہیں کسی شے کے تعینات کا ربط ایک اندرونی اصول علیت کے مطابق لیکن ذات (مادے) کے لحاظ سے طبیعت یا عالمِ طبیعی سے مُراد مظاہر کا مجموعہ

بقیہ برصفحہ آئندہ

حرکیاتی کُل سمجھی جائے یعنی ہمارے پیشِ نظر اس کی مجموعی مقدار زمان و مکان کے اندر نہ ہو بلکہ صِرف وجودِ مظاہر کی وحدت۔ یہاں واقعے کی شرط عِلّت کہلاتی ہے۔ علّتِ مظہری کی غیر مشروط علّیت کو اختیار اور مشروط علّیت کو محدود معنی میں علّیتِ طبعی کہتے ہیں۔ مظاہر کے غیر مشروط وجوب کو ہم وجوبِ طبیعی کہہ سکتے ہیں۔

اعیان کو جن سے ہم اِس وقت بحث کر رہے ہیں۔ ہم نے اُوپر کائناتی اعیان نہیں بلکہ کونیاتی اعیان کہا ہے کچھ تو اس وجہ سے کہ لفظ کائنات سے قبل تجربی معنی میں کُل مظاہر کا مجموعہ سمجھا جاتا ہے حالانکہ ہمارے اعیان کو مظاہر میں صِرف غیر مشروط سے سروکار ہے۔ اور کچھ اِس وجہ سے کہ لفظ کائنات کا قبل تجربی مفہوم کُل موجودات کے مجموعے کی تکمیل مطلق ظاہر کرتا ہے حالانکہ ہمارے پیشِ نظر صِرف عملِ ترکیب کی تکمیل ہے (اور وُہ بھی دراصل صرف رجعتی ترکیب شرائط کی) لیکن اگر اِس لحاظ سے دیکھا جائے کہ یہ سب اعیان فوق تجربی ہیں اور گو وُہ نوعیّت کے لحاظ سے معروض یعنی مظاہر کی حد سے

بقیہ صفحہ ماسبق

ہے۔ جہاں تک کہ وہ ایک اندرونی اصُول علّیت کے مطابق باہم مربوط ہو۔ پہلے مفہوم میں ہم طبیعت مادّہ سیال، طبیعتِ آتش وغیرہ کہتے ہیں اور اس لفظ کو صفت کے طور پر استعمال کرتے ہیں لیکن جب ہم اشیائے طبیعی کہیں تو ہمارے ذہن میں ایک مستقل وجود رکھنے والا کُل ہوتا ہے۔

آگے نہیں بڑھتے بلکہ صرف عالمِ محسوس سے واسطہ رکھتے ہیں (نہ کہ عالمِ معقول سے) تاہم وہ عملِ ترکیب کو اس حد تک لے جاتے ہیں جو ہر امکانی تجربے سے آگے ہے۔ اس لیے میرے خیال میں ہم انھیں کائناتی اعیان بھی کہہ سکتے ہیں۔ البتہ ریاضی ترکیب کے مطمحِ نظر میں جو فرق ریاضیاتی غیر مشروط اور حرکیاتی غیر مشروط کا ہوتا ہے اس کے لحاظ سے پہلے دو اعیان مخصوص طور پر کائناتی اعیان اور بقیہ دو اعیان فوق تجربی طبیعی اعیان کہلائیں گے۔ یہ فرق اس مقام پر تو کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا لیکن ممکن ہے کہ آگے چل کر اہم ثابت ہو۔

حکمِ محض کے تناقض کی

(دوسری فصل)

حکمِ محض کے تضادیات

اگر اذعانیات اذعانی دعووں کے کسی مجموعے کا نام ہے تو تضادیات سے مراد ان کے برعکس اذعانی دعوے نہیں بلکہ ان معلومات کا تضاد ہے جو بظاہر اذعانی معلوم ہوتے ہیں اور جن میں سے ہم ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دے سکتے۔ پس تضادیات میں یک طرفہ دعووں سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ قوتِ حکم کے عام معلومات کے باہمی

تناقض اور اس کے اسباب سے۔ قبل تجربی تضادیات ایک تحقیق ہے عقلِ محض کے تناقض اور اس کے اسباب اور اس کے نتائج کی۔ جب ہم اپنی قوتِ حکم سے صرف قوتِ فہم کے قضایا کو معروضاتِ تجربہ پر عائد کرنے ہی کا کام نہیں لیتے بلکہ ان قضایا کو تجربے کی حد سے آگے لے جانے کی جرأت کرتے ہیں تو بعض معقول دعوے پیدا ہو جاتے ہیں جنھیں تجربے سے نہ تو تائید کی امید ہے اور نہ تردید کا خوف۔ ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ نہ صرف تناقض سے بری ہے بلکہ قوتِ حکم کی فطرت میں لازمی طور پر پایا جاتا ہے مگر بدقسمتی سے اس کی ضد بھی اسی قدر مستند اور وجوبی دلائل پر مبنی ہے۔

حکمِ محض کے اس علمِ کلام کی بحث میں حسب ذیل سوالات قدرتی طور پر پیدا ہوتے ہیں۔

۱۔ کن قضایا میں حکمِ محض کو ناگزیر طور پر تناقض پیش آتا ہے۔؟ ۲۔ اس تناقض کے اسباب کیا ہیں ؟۔ ۳۔ کیا اس تناقض کے باوجود حکمِ محض کے لیے یقینیت کا کوئی راستہ باقی رہتا ہے اور رہتا ہے تو کیونکر ؟

حکمِ محض کے متکلمانہ دعوئے کی یہ خصوصیت ہے اور وہ اسے سوفسطائیانہ قضایا سے ممیّز کرتا ہے کہ اس کا تعلق کسی من گھڑت سوال سے نہیں جو یوں ہی اٹکل پچو کر دیا جائے بلکہ ایک ایسے سوال سے ہے جس سے انسان کی قوتِ حکم کو ناگزیر طور پر سابقہ پڑتا ہے۔ دوسرے اس میں اور

اِس کی ضِد میں جو التباس پایا جاتا ہے وہ بناوٹی نہیں ہوتا کہ ذرا سے غور و فکر سے رفع ہو جائے بلکہ ایک قدرتی اور ناگزیر التباس ہوتا ہے جس کی حقیقت کو سمجھنے کے بعد بھی انسان چاہے اِس سے دھوکا نہ کھائے مگر اُلجھن میں ضرور مبتلا رہتا ہے۔ اِس کے مُضر اثرات کی روک تھام تو ہو سکتی ہے مگر خود اِس کا استیصال نہیں ہو سکتا۔

اِس قسم کا متکلمانہ دعوے تجربی تصورات کی وحدتِ فہم سے نہیں بلکہ محض اعیان کی وحدتِ حکم سے تعلق رکھتا ہے اُسے ایک طرف تو ترکیب حسبِ قواعد کی حیثیت سے قوتِ فہم کے اور دوسری طرف اِس ترکیب کی وحدتِ مطلق کی حیثیت سے قوتِ حکم کے مطابق ہونا چاہیے مگر مشکل یہ ہے کہ اگر وہ وحدتِ حکم کے مطابق ہو تو اُس کی شرائط فہم کی حد سے باہر اور اگر وہ فہم کے مطابق ہو تو یہ شرائط حکم کے لیے ناکافی ہوں گی۔ اِس سے ایک ایسا تناقض پیدا ہو جائے گا جس سے ہم کسی طرح پیچھا نہیں چھڑا سکتے۔

پس اِن دعووں کی وجہ سے ایک معرکہ چھڑ جاتا ہے اور اِس میں ہر وہ فریق جسے پہلے حملہ کرنے کی اجازت ہو، فتح پاتا ہے اور وہ جسے صرف مدافعت کرنی پڑتی ہے شکست اُٹھاتا ہے۔ اِسی لیے ہر مسلح پہلوان خواہ وہ اچھے مقصد کا حامی ہو یا بُرے مقصد کا، کامیابی کا وثوق رکھتا ہے۔ بشرطیکہ اِسے آخری وار کرنے کا حق ہو اور اِس کے بعد حریف کی

چوٹ روکنی نہ پڑے ۔ اس لیے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ
اس میدان میں بہت سے معرکے ہو چکے ہیں جن میں دونوں
فریق بارہا فتح پا چکے ہیں مگر آخری اور فیصلہ کن لڑائی میں
ہمیشہ یہ اہتمام کیا گیا ہے کہ اچھے مقصد کا حامی جیت جائے
اور وہ اس طرح کہ اس کے حریف کو ہتھیار اٹھانے کی
ممانعت کر دی گئی ۔ ہمیں بہ حیثیت غیر جانب دار حکم کے
اس سے قطع نظر کر لینا چاہیے کہ لڑنے والوں میں سے
کون اچھے مقصد کا حامی ہے اور کون برے مقصد کا اور
انھیں موقع دینا چاہیے کہ آپس میں نبٹ لیں ۔ شاید ایسا
ہو کہ جب دونوں ایک دوسرے کو مجروح نہ کر سکیں ۔
بلکہ صرف تھکا دیں تو انھیں یہ محسوس ہو کہ یہ سارا جھگڑا
ہی بیکار ہے اور وہ آپس میں صلح کر کے اپنی اپنی راہ لیں ۔

اس طریقے سے انسان الگ رہ کر متضاد دعووں کی
نزاع کا تماشا دیکھتا ہے بلکہ خود ہی اس کا محرک ہوتا ہے
اس لیے نہیں کہ آخر میں دونوں فریقوں میں سے کسی ایک
کے حق میں فیصلہ کرے بلکہ صرف یہ معلوم کرنے کے لیے
کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ بتائے نزاع محض ایک دھوکا ہے
جس کی خاطر دونوں بے کار لڑ رہے ہیں اور اگر ان میں سے
کوئی بلا مزاحمت آگے بڑھتا چلا جائے تب بھی اسے کچھ
حاصل نہ ہوگا ۔ اس طریقے کو ہم تشکیکی طریقہ کہیں گے ۔
یہ اس مذہب تشکیک سے بالکل مختلف ہے جو جہالت کو ایک

باقاعدہ اُصول قرار دے کہ علمِ انسانی کی جڑ کھود ڈالنا ہو
تاکہ کہیں یقین اور وثوق کا نشان تک نہ رہے۔ تشکیکی طریقے
کا مقصد تو، یقین حاصل کرتا ہو اور وہ اِس قسم کی نزاع
میں جس میں فریقین نیک نیتی اور معقولیت سے کام لیتے ہیں
غلط فہمی کی وجہ دریافت کرنا چاہتا ہو اِن دانشمند واضعین
قانون کی طرح جو ججوں کو کسی مقدمے کے فیصلے میں عاجز
پاکر یہ سبق حاصل کرتے ہیں کہ قانون میں فلاں نقص یا ابہام
ہو۔ وہ تناقض جو قوانین کے استعمال میں ظاہر ہوتا ہو ہماری
محدود عقل کے لیے اُصولِ قانون کے جانچنے کا بہترین ذریعہ ہو
تاکہ ہم قوتِ حکم کو جو اپنے مجرّد غور و فکر میں لغزشوں کا
احساس آسانی سے نہیں کر سکتی اِس طرف متوجہ کر سکیں کہ
اِس کے قضایا کے تعیّن میں کون سی چیزیں اہمیت رکھتی ہیں۔
لیکن یہ تشکیکی طریقہ قبل تجربی فلسفے کے لیے مخصوص ہو۔
تحقیق کے اور سب میدانوں میں اِس کے بغیر کام چل سکتا ہو۔
ریاضی میں اِس کا استعمال مناسب نہیں۔ وہاں غلط دعوے
چھپے نہیں رہ سکتے۔ اِس لیے کہ ریاضی کے دلائل مشاہدے
پر مبنی ہوتے ہیں اور وہ ہر قدم بدیہی ترکیب کے ذریعے
سے اُٹھاتی ہو۔ تجربی فلسفے میں عارضی تشکیک مفید ہو سکتی ہو۔
لیکن یہاں کسی ایسی غلط فہمی کا امکان نہیں جو آسانی سے
رفع نہ ہو سکتی ہو اور ہر نزاع کا فیصلہ دیر سویر تجربے
کے ذریعے ہو جاتا ہو۔ علمِ اخلاق کے کل قضایا مع عملی نتائج

کے کم سے کم امکانی تجربے میں مقرون صورت میں بھی ظاہر کیے جا سکتے ہیں اور اِس طرح کوئی غلط فہمی جو اِن کی مجرّد صورت میں پائی جائے دور ہو سکتی ہے۔ بہ خلاف اِس کے قبل تجربے فلسفے کے قضایا جو امکانی تجربے کے ماورا معلومات کا دعوے کرتے ہیں نہ تو اپنی مجرّد ترکیب کو کسی بدیہی مشاہدے میں ظاہر کر سکتے ہیں اور نہ اِس نوعیّت کے ہیں کہ اِن کی غلطی کسی تجربے میں پکڑی جا سکے۔ پس قبل تجربی قوّتِ حُکم کے لیے کوئی اور معیار اِس کے سوا ممکن ہی نہیں کہ اِس کے دعوؤں کی باہمی مطابقت کا امتحان کیا جائے۔ اور اِس غرض سے اُنھیں آزادی سے آپس میں مقابلہ کرنے دیا جائے۔

تناقضِ حکمِ محض میں

قبل تجربی اعیان کی پہلی نزاع

دعوےٰ

کائنات زمانے میں ایک آغاز رکھتی ہے اور مکان کے اعتبار سے حدود میں مقید ہے۔

ثبوت

فرض کیجیے کہ کائنات زمانے کے لحاظ سے کوئی آغاز نہیں رکھتی تو یہ ماننا پڑے گا کہ ایک دیے ہوئے لمحے تک نامحدود زمانہ منقضی ہو چکا ہے یعنی اشیائے کائنات میں کیفیات کا ایک لامتناہی متوالی سلسلہ گزر چکا ہے لیکن لامتناہی کی تعریف یہ ہے کہ اِس کی متوالی ترکیب کبھی پوری نہ ہو۔ پس کائنات کا ایک لامتناہی گزرا ہوا سلسلہ ناممکن ہے یعنی کائنات کا آغاز اُس کے

ضد دعوےٰ

کائنات نہ کوئی آغاز رکھتی ہے اور نہ حدودِ مکانی بلکہ زمان و مکان دونوں کے اعتبار سے نامحدود ہے۔

ثبوت

فرض کیجیے کہ وہ آغاز رکھتی ہے۔ چونکہ آغاز شے ایک وجود ہے جس سے پہلے ایک ایسے زمانے کا ہونا ضروری ہے جب شے موجود نہ ہو۔ اِس لیے آغازِ کائنات سے پہلے ایک ایسا زمانہ ہونا چاہیے جب کائنات موجود نہ تھی یعنی خالی زمانہ۔ لیکن خالی زمانے میں کسی شے کا وجود میں آنا ممکن نہیں۔ اس لیے کہ ایسے زمانے

وجود کی وجوبی شرط ہو۔ یہی ہمارے دعوے کا پہلا حصّہ تھا۔

اب رہا دوسرا حصّہ تو آپ اِس کی ضد فرض کر کے دیکھیے یعنی یہ کہ کائنات پہلو بہ پہلو وجود رکھنے والی اشیا کا ایک نامحدود دیا ہوا کُل ہو۔ ظاہر ہو کہ ہم ایک ایسی مقدار کی کمیّت کو جو کسی مشاہدے کی حدود میں نہ سماتی ہو صرف اِس کے اجزا کی ترکیب کے ذریعے سے اور مجموعی مقدار کو صرف اِس ترکیب کی مجموعیّت کے ذریعے سے خیال کر سکتے ہیں[1]۔

کے ایک خاص حصّے اور دوسرے حصّوں میں کوئی وجہ امتیاز نہیں اور کسی حصّے میں کوئی ایسی شرط وجود نہیں پائی جا سکتی جو شرط عدم پر ترجیح رکھتی ہو (خواہ آپ یہ فرض کریں کہ کائنات خود بخود وجود میں آتی ہو یا اُس کی کوئی علت قرار دیں) پس اگرچہ کائنات میں اشیا کے سلسلوں کا آغاز ہو سکتا ہو لیکن خود کائنات کا کوئی آغاز نہیں ہو سکتا۔ لہذا وہ گزرے ہوئے زمانے کے اعتبار سے نامحدود ہو۔

اب رہی دوسری بات تو آپ اِس دعوے کی ضد فرض کر لیجیے یعنی کائنات مکان کے لحاظ سے محدود ہو یعنی وہ ایک خیالی مکان میں واقع ہو جو نامحدود ہو۔ پس یہاں نہ صرف اشیا کا باہمی

---

[1] ہم ایک غیر معیّن مقدار کا بہ حیثیت کُل کے مشاہدہ کر سکتے ہیں، جب کہ وہ حدود میں مقیّد ہو بغیر اِس کے کہ ہم اِس کی مجموعیّت کی پیمائش یعنی اِس کے اجزا کی

بقیہ بر صفحہ آئندہ

چنانچہ کائنات کو جو کُل مکانات کو
پُر کرتی ہے ایک کُل کی حیثیت
سے خیال کرنے کے لیے یہ ماننا
پڑے گا کہ اِس نامحدود کائنات
کے اجزا کی متوالی ترکیب مکمّل
ہو چکی ہے یعنی کُل پہلو بہ پہلو
وجود رکھنے والی اشیا کے شمار
میں نامحدود زمانہ گزر چکا ہے اور

تعلّق مکان کے اندر بلکہ اشیا
کا تعلّق مکان سے بھی پایا جاتا ہے
مگر چونکہ کائنات ایک مطلق کُل
ہے جس کے باہر کوئی معروضِ
مشاہدہ یعنی کوئی ایسی شے نہیں
پائی جاتی جس سے کائنات کو
تعلّق ہو اِس لیے کائنات کا تعلّق
خالی مکان سے گویا لاشے سے
تعلّق ہوگا مگر ایسا تعلّق کوئی
معنی نہیں رکھتا۔ اِس لیے کائنات
کا خالی مکان سے محدود ہونا بھی
مہمل ہے۔ پس وہ امتداد کے
لحاظ سے نامحدود ہے۔[1]

بقیہ صفحہ ما سبق
متوالی ترکیب سے اندازہ کرسکیں
اِس لیے کہ حدود زواید کو خارج
کرکے اِس کی تکمیل کا تعیّن کردیتی ہیں۔
مجموعیت کا تصوّر یہاں بجز ترکیب
اجزا کی تکمیل کے تصوّر کے
اور کچھ نہیں کیونکہ ہم اس تصوّر کو
کُل مقدار کے مشاہدے سے (جو
اِس صورت میں ناممکن ہے) اخذ
نہیں کرسکتے بلکہ صرف اجزا کی ترکیب
کو نامحدود تک پہنچا کر کم
سے کم ذہن میں اِس کا احاطہ
کرسکتے ہیں۔

[1] مکان محض خارجی مشاہدے
(صوری مشاہدے) کی صورت ہے نہ کہ
کوئی واقعی معروض جس کا خارج
میں مشاہدہ کیا جا سکے مکان اِن
اشیا سے پہلے جو اِس کا تعیّن
کرتی ہیں (یعنی اُسے پُر کرتی ہیں
یا اُس کی حد بندی کرتی ہیں

بقیہ برصفحہ آئندہ

بہ نا ممکن ہے۔ پس امتداد اشیا کا ایک نا محدود مجموعہ ایک دیا ہوا کُل یعنی پہلو بہ پہلو دیا ہوُا نہیں سمجھا جا سکتا۔ لہٰذا کائنات مکان کے اعتبار سے نا محدود نہیں بلکہ اِس کی حدود میں مقید ہے۔

(بقیہ نوٹ صفحہ ماسبق

بلکہ یوں کہیے کہ اس کی صورت سے مُطابقت رکھنے والا تجربی مشاہدہ کرتی ہیں) مکان مطلق کے نام سے محض ایک امکان ہے خارجی مظاہر کا جو بجائے خود وجود رکھتے ہیں یا دیے ہوئے مظاہر پر اضافہ کیے جا سکتے ہیں۔ تجربی مشاہدہ مظاہر اور مکان سے (یا ادراک اور خالی شاہدے سے) مُرکّب نہیں۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے الگ نہیں بلکہ ایک ہی تجربی مشاہدے میں ہیولیٰ وصورت کی حیثیت سے مربوط ہیں۔ اگر ہم ایک کو دوسرے کے (مکان کو کُل مظاہر کے) باہر فرض کریں تو اس سے خارجی مشاہدے کے طرح طرح کے بے بنیاد تعیّنات پیدا ہوتے ہیں جن کا ادراک ممکن نہیں مثلاً کائنات کی حرکت یا سکون نا محدود خالی مکان میں جن کا وجود دونوں کے تعلّق کا ایک ایسا تعیّن ہے جس کا کبھی ادراک نہیں ہو سکتا ایک موہوم شے ہے۔

ملاحظہ پہلے تناقض کے متعلق

۱۔ دعوے کے متعلق

ہم نے اِن متضاد دلائل میں
دھوکا دینے کی کوشش نہیں کی ہو
ہماری غرض یہ نہیں کہ (بہ قول
شخصے) وکیلوں کی سی بحث کر کے
حریف کی غفلت سے فائدہ اٹھائیں
اور اگر اُس نے کسی ایسے قانون
کا حوالہ دیا ہو جس کا مطلب
وہ غلط سمجھا ہو تو اس غلط
فہمی کو دُور نہ کریں بلکہ اس
کی تردید پر اپنے دعوٰی باطل
کی بنا رکھیں۔ اِن میں سے ہر
ایک دلیلِ نفس امر سے ماخوذ
ہو اور دونوں طرف کے ادعائی
فلسفوں کے غلط نتایج سے جو
فائدہ اُٹھایا جا سکتا تھا وہ نظر
انداز کر دیا گیا ہو۔

ہم دعوے کا نمائشی ثبوت
اس طرح بھی دے سکتے ہیں کہ

۲۔ ضدِ دعوے کے متعلق

دیے ہوئے سلسلۂ کائنات
اور مجموعی تصورِ کائنات کی
لامحدودیت کا ثبوت اس پر
موقوف ہو کہ برعکس صورت
میں یہ ماننا پڑے گا کہ خالی
مکان اور خالی زمانہ کائنات
کا احاطہ کیے ہوئے ہیں۔ ہمیں
معلوم ہو کہ لوگوں نے اس
نتیجے سے بچنے کے حیلے سوچے
ہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ کائنات
زمان و مکان کے لحاظ سے محدود
ہو سکتی ہو بغیر اس کے کہ ہم
ایک زمانۂ مطلق آغازِ کائنات
سے پہلے اور ایک مکان مطلق
کائنات کے باہر فرض کریں جو
ایک ناممکن چیز ہو۔ میں پیرِان
لائبنیز کی رائے کے آخری حصے
سے بالکل متفق ہوں۔ مکان محض

اذعانی فلسفیوں کے دستور کے مطابق ایک دی ہوئی مقدار کی لامحدودیت کا غلط تصور پیش کرتے۔ نامحدود وہ مقدار ہے جس سے (یعنی دی ہوئی اکائیوں کی اس تعداد سے جو اس میں شامل ہے) بڑی مقدار ممکن نہ ہو لیکن کوئی تعداد سب سے بڑی نہیں ہوتی اس لیے کہ ہر تعداد پر ایک یا ایک سے زیادہ اکائیاں اضافہ کی جاسکتی ہیں۔ اس لیے ایک نامحدود دی ہوئی مقدار ناممکن ہے چنانچہ کائنات کا (گزرے ہوئے سلسلے اور امتداد دونوں کے لحاظ سے) نامحدود ہونا ناممکن ہے۔ پس وہ زمان و مکان دونوں کے لحاظ سے محدود ہے۔ یہ استدلال ہم پیش کرسکتے تھے لیکن حقیقت میں مذکورہ بالا تصور ایک نامحدود کل کے اس تصور سے جو ہمارے

خارجی مشاہدے کی صورت ہو نہ کوئی واقعی معروض جس کا خارج میں مشاہدہ کیا جاسکے اور وہ مظاہر سے الگ نہیں بلکہ خود مظاہر کی صورت ہے۔ پس مکان مطلق طور پر وجودِ اشیا کا تعیّن کرنے والے کی حیثیت سے نہیں پایا جاسکتا۔ اس لیے کہ وہ کوئی معروض نہیں بلکہ صرف امکانی معروضات کی صورت ہے۔ پس اشیا بحیثیت مظاہر کے مکان کا تعیّن کرتی ہیں یعنی انھیں کے ذریعے سے یہ فیصلہ ہوتا ہے کہ مکان کے کل ممکن محمولات (کمیت و نسبت) میں سے کون سے محمول وجود رکھتے ہیں۔ یہ خلاف اس کے مکان موجود بالذات کی حیثیت سے اشیا کا تعیّن، کمیت یا شکل کے لحاظ سے نہیں کرسکتا کیونکہ وہ بجائے خود وجود نہیں رکھتا۔

ذہن میں ہوتا ہے مطابقت نہیں
رکھتا۔ اس کے ذریعے سے ہم یہ
تصوّر نہیں کرتے کہ نامحدود کتنا
بڑا ہے۔ پس اُس کا تصوّر بڑی
سے بڑی چیز کا تصوّر نہیں ہے
بلکہ اِس تعلّق کا تصوّر جو وہ کسی
مفروضہ اکائی سے رکھتا ہے جس
کے مقابلے میں وہ کُل اعداد سے
بڑا ہے۔ مفروضہ اکائی کے چھوٹے
یا بڑے ہونے پر نامحدود کا چھوٹا
یا بڑا ہونا موقوف ہے لیکن چونکہ
لامحدودیت صِرف اس دی ہوئی
اکائی کی نسبت پر مشتمل ہے اس
لیے وہ ہمیشہ یکساں رہے گی
گو اِس سے کُل کی کمیّت مطلق
معلوم نہیں ہو گی اور اُس سے
ہمیں یہاں بحث بھی نہیں ہے
درا صل لامحدودیت کا (قبل
تجربی) تصوّر یہ ہے کہ ایک
مقدار کی پیمائش میں اکائی
کی متوالی ترکیب کبھی مکمّل

غرض مظاہر تو ایک مکان کا
(خواہ وہ پُر ہو یا خالی[1]) احاطہ
کر سکتے ہیں لیکن خالی مکان جو
بظاہر عالمِ مظاہر کے باہر ہو
اِن کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ یہی
بات زمانے پر بھی صادق آتی
ہے۔ یہ سب کچھ تسلیم ہے مگر
اِس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا
کہ اگر ہم کائنات کی مکان یا
زمانے کے لحاظ سے کوئی حد
فرض کر لیں تو ہمیں یہ دو ناممکن
چیزیں (یعنی خالی مکان کائنات
سے باہر اور خالی زمانہ کائنات

---

[1] ظاہر ہے کہ اس کے یہ معنی ہیں: خالی مکان
جو مظاہر کے درمیان یعنی کائنات کے اندر ہو
کم سے کم قبل تجربی اصولوں سے تناقض
نہیں رکھتا اور ان کے لحاظ سے ہم
اِس سے انکار نہیں کر سکتے (گو
اِس کے یہ معنی نہیں کہ ہم اِس
کے امکان کا اقرار کیے لیتے ہیں)۔

نہ ہو[1] اس سے یقینی طور پہ یہ نتیجہ نکلتا ہو کہ ایک دے ہوئے (یعنی موجودہ) لمحے تک لامتناہی متوالی کیفیات کا گزر چکا ہو نا ممکن نہیں۔ پس کائنات کا آغاز لابدّ ہو۔

دعوے کے دوسرے حصّے میں یہ اشکال نہیں ہو کہ ایک نامحدود سلسلہ گزر چکا ہو اس لیے کہ امتداد کے لحاظ سے نامحدود کائنات کی اشیا پہلو بہ پہلو دی ہوتی ہیں لیکن اِن اشیا کی مجموعیت کا تصوّر کرنے میں چونکہ ہمارے لیے کوئی حدود موجود نہیں جو مشاہدے میں خود بخود اِس مجموعیت کو متعیّن کر دیں اس لیے ہمیں اپنے تصوّر سے پہلے) موجود فرض کرنی پڑیں گی۔

اِس نتیجے سے بچنے کے لیے کہ اگر کائنات (زمان و مکان کے لحاظ سے) محدود ہو تو لازم آتا ہو کہ نامحدود خالی مکان موجود اشیا کا بہ بلحاظ کمیّت تعیّن کرتا ہو لوگ جو راہ ڈھونڈھتے ہیں وہ دراصل یہ ہو کہ عالمِ محسوس کے بجائے ایک عالمِ معقول آغاز (یعنی وجود جس سے پہلے عدم کا زمانہ ہو) کے بجائے ایک ایسا وجود جسے دنیا میں کوئی تعیّن درکار نہ ہو اور حدودِ امتداد کی جگہ قیودِ کائنات تصوّر کر لیتے ہیں اور اِس طرح زمان و مکان کے جھگڑے ہی سے بچ جاتے ہیں لیکن یہاں بحث صِرف عالمِ مظاہر اور اِس کی کمیّت کی ہو جس میں حسّی شرائط سے قطعِ نظر کرنا گویا اس کے وجود کو باطل

---

[1] یہ دی ہوئی اکائیوں کی ایک تعداد پر مشتمل ہو جو کل اعداد سے بڑی ہو یہی نامحدود کا ریاضیاتی تصوّر ہو۔

کی توجیہہ کرنا پڑے گی اور چونکہ یہاں ہم کُل سے شروع کر کے اجزا کی ایک مقرّرہ تعداد تک نہیں پہنچ سکتے اس لیے صرف یہی صورت باقی رہ جاتی ہو کہ کُل کے امکان کو اجزا کی متوالی ترکیب سے ظاہر کریں۔ یہ ترکیب ایک ایسا سلسلہ ہو جو کبھی مکمّل ہونے والا نہیں۔ پس نہ ہم اِس کے بغیر اور نہ اُس کے ذریعے سے مجموعیت کا تصوّر کرسکتے ہیں اس لیے کہ اِس صورت میں خود تصوّر مجموعیتِ اجزا کی مکمّل ترکیب کا تصوّر ہو اور یہ ناممکن ہو اِس لیے تصوّرِ مجموعیت بھی ناممکن ہو۔

کر دینا ہو۔ کائناتِ محسوس اگر محدود ہو تو لازماً نامحدود خالی مکان میں واقع ہوگی۔ اس سے اِنکار کرنے کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم عموماً مکان سے جو مظاہر کے امکان کی بدیہی شرط ہو۔ اِنکار کرتے ہیں اور اِس صورت میں عالمِ محسوس سے اِنکار لازم آئے گا حالانکہ ہمارے لیے یہی ایک چیز ہو جو دی ہوئی ہو۔ عالمِ معقول محض کائنات کا ایک عام تصوّر ہو جس میں ہم اِس کے مشاہدے کی کُل شرائط سے قطعِ نظر کر لیتے ہیں۔ پس اس کے متعلق کوئی ترکیبی قضیّہ خواہ وہ ثبوتی ہو یا سلبی ممکن ہی نہیں ہو۔

تناقضِ حکمِ محض میں

قبل تجربی اعیان کی دوسری نزاع

دعویٰ

کائنات میں ہر مرکب جوہر بسیط اجزا پر مشتمل ہی اور بجز بسیط اور اُس کے مرکب کے اور کسی چیز کا وجود نہیں ہی۔

ثبوت

فرض کیجیے کہ مرکب جوہر بسیط اجزا پر مشتمل نہیں ہی۔ جب ہم اپنے خیال میں اِن کی ترکیب کو رفع کر دیں گے تو کوئی مرکب جز باقی نہیں رہے گا اور (چونکہ کوئی بسیط جز ہوتا ہی نہیں اس لیے) کوئی بسیط جز بھی نہیں رہے گا یعنی جوہر کا وجود ہی نہیں رہے گا۔ پس یا تو خیال میں ترکیب کا رفع کرنا ناممکن ہی یا اس کے رفع کرنے کے

ضدِ دعویٰ

کائنات میں کوئی شو بسیط اجزا سے مرکب نہیں ہی اور اس کے اندر کوئی بسیط وجود نہیں رکھتا۔

ثبوت

فرض کیجیے کہ کوئی مرکب شو (بہ حیثیت جوہر کے) بسیط اجزا پر مشتمل ہی چونکہ کُل خارجی علاقے چنانچہ جوہروں کی ترکیب بھی صرف مکان کے اندر ممکن ہی لہذا جتنے اجزا پر یہ مرکب مشتمل ہی اُتنے ہی حصّوں پر مکان بھی مشتمل ہو گا لیکن مکان بسیط حصّوں پر نہیں بلکہ مکانات پر مشتمل ہوتا ہی پس مرکب کا ہر جُز لازمی طور پر ایک مکان

بعد کسی ایسی چیز کا جو مرکب نہ ہو
یعنی بسیط کا باقی رہنا لازم ہے۔
لیکن پہلی صورت میں ہمارا مرکب
جوہروں پر مشتمل نہیں ہوگا (اس
لیے کہ جوہروں کا مرکب ہونا تو
ان میں محض اتفاقی تعلّق ہے
اور اس کے بغیر بھی وہ اپنا
مستقل وجود رکھتے ہیں) پس
چونکہ یہ صورت اِس چیز کے
منافی ہے جو ہم نے مانی ہے اس
لیے صرف دوسری صُورت
رہ جاتی ہے کہ مرکب جوہر کائنات
میں بسیط اجزا پر مشتمل ہوتے
ہیں۔

اِس سے بلا واسطہ یہ نتیجہ
نکلتا ہے کہ کائنات کی کُل اشیا
بسیط ہستیاں ہیں مرکب ہونا
ان کی صرف ایک خارجی
صورت ہے اور گو ہم بسیط
جوہروں کو ان کی مرکب شکل
سے کبھی الگ نہ کر سکیں

گھیرتا ہے۔

چونکہ ہر شے مثبت جو ایک
مکان گھیرتی ہے۔ مختلف اجزا
پر مشتمل ہوتی ہے جو ایک دوسرے
کے باہر پائے جاتے ہیں اور
بہ حیثیت مرکب کے اُس کے
یہ اجزا اعراض نہیں بلکہ جوہر
ہوتے ہیں (اس لیے کہ اگر
وہ جوہر نہ ہوں تو ایک دوسرے
کے باہر نہیں ہو سکتے)۔ اس
طرح بسیط ایک جوہر مرکب
قرار پاتا ہے اور یہ صریحی
تناقض ہے۔

رہا ضدِ دعوے کا دوسرا
قضیہ کہ کائنات کے اندر کوئی
بسیط وجود نہیں رکھتا تو اس
کے یہ معنی ہیں کہ بسیط مطلق
کا وجود کسی تجربے یا ادراک
سے، خواہ وہ داخلی ہو یا خارجی
ظاہر نہیں ہوتا پس بسیط مطلق
محض ایک عین ہے جس کا معروضی

تاہم قوتِ حکم اُنھیں ترکیب
کے عناصرِ اوّلین اور اُس سے
مقدّم بسیط ہستیاں ماننے
پر مجبور ہو۔

اثبات کبھی کسی امکانی تجربے
سے معلوم نہیں ہو سکتا یعنی
مظاہر کے شہود میں کوئی معروف
یا معروض نہیں رکھتا۔ اس لیے
کہ اگر ہم فرض کر لیں کہ اس ٭

٭ قبل تجربی عین کا ایک تجربی معروض پایا جاتا ہو تو وہ کسی ایسے معروض کا تجربی مشاہدہ ہونا چاہیے جو قطعاً ایک دوسرے کے باہر اور ایک رشتۂ وحدت میں مربوط اجزا پر مشتمل نہ ہو۔ مگر کسی معروض کے مشاہدے میں اجزا کے عدم شعور سے یہ مستنبط نہیں ہوتا کہ اجزا کا وجود قطعاً ناممکن ہو جو بسیط ہونے کی ضروری شرط ہو لہذا بسیط کا وجود کسی ادراک سے مستنبط نہیں کیا جا سکتا۔ پس چونکہ کوئی مطلق بسیط معروض کسی امکانی تجربے میں نہیں دیا جا سکتا اور امکانی تجربات کا مجموعی تصوّر کائنات محسوس کہلاتا ہو لہذا کائنات میں کہیں بھی کوئی بسیط معروض نہیں دیا جا سکتا۔

ضدِ دعوے کا یہ دوسرا قضیّہ پہلے سے کہیں زیادہ دور تک پہنچتا ہو اس لیے کہ پہلا تو بسیط کو صرف مرکّب کے مشاہدے سے خارج کرتا ہو لیکن یہ دوسرا اُسے کُل عالمِ طبیعی سے خارج کر دیتا ہو۔ اسی لیے یہ قضیہ (مرکّب) خارجی مشاہدے کے دیے ہوئے معروض کے تصوّر سے ثابت نہیں کیا جا سکا بلکہ اس علاقے سے ثابت کیا گیا جو یہ تصوّر عام امکانی تجربے سے رکھتا ہو۔

مگر یہ محض موشگافی ہے چونکہ مکان جوہروں سے (بلکہ واقعی اعراض سے بھی) مرکب نہیں ہے اس لیے جب ہم اس کی ترکیب کو رفع کر دیں تو کچھ بھی یہاں تک کہ نقطہ بھی باقی نہیں رہتا۔ اس لیے کہ نقطہ صرف ایک مکان (یعنی ایک مرکب) کی حد کی حیثیت سے ممکن ہے اس لیے جو چیز جوہر کی کیفیت سے تعلق رکھتی ہے (مثلاً تغیر) گو اس میں کمیت موجود ہو لیکن وہ بسیط اجزا پر مشتمل نہیں ہوتی یعنی تغیر کا ایک مقررہ درجہ متعدد بسیط تغیرات کے ملنے سے وجود میں نہیں آتا۔ ہم مرکب سے بسیط پر جو حکم لگاتے ہیں وہ صرف وجودِ مستقل رکھنے والی اشیا پر صادق آتا ہے لیکن ایک کیفیت کے اعراض وجودِ

دیا ہوا ہو اور اس کے بدیہی تعینات ان سب اشیا پر عائد نہیں ہوتے جن کا امکان اسی پر موقوف ہے کہ وہ مکان کو پُر کرتی ہوں۔ اگر ہم ان کی بات مان لیں تو ہمیں علاوہ ریاضیاتی نقطے کے جو بسیط ہے مگر مکان کا جزء نہیں بلکہ اس کی حد ہے طبیعیاتی نقطے بھی ماننے پڑیں گے جو بسیط ہونے کے باوجود یہ کمال رکھتے ہیں کہ اجزائے مکان کی حیثیت سے محض اپنے مجموعے سے مکان کو پُر کر دیتے ہیں۔ بغیر اس کے کہ ہم اس مہمل نظریے کی تردید میں ان دلائل کو دہرائیں جو کثرت سے موجود ہیں اور یہ دکھائیں کہ محض منطقی تصورات سے ریاضی کے بدیہیات کو غلط قرار دینا بیکار ہے ہم صرف اتنا کہیں گے

ملاحظہ دوسرے تناقض کے متعلق

۱۔ دعوے کے متعلق

جب ہم کسی کُل کا ذکر کرتے
ہیں جو وجوداً بسیط اجزا پر مشتمل
ہوتا ہو تو اُس سے مراد ایسا کُل
ہو جو ماہیّت کے اعتبار سے
جوہر ہو اور یہ دراصل ایک مُرکب
ہو یعنی اِس موادِ مشاہدہ کی ایک
اتفاقی وحدت جو (کم سے کم خیال
میں) الگ الگ دیا ہُوا ہو اور
جسے ہم نے ربط دے کر
ایک شَے واحد بنا دیا ہو۔ مکان
کو دراصل مُرکب نہیں بلکہ سالم
کہنا چاہیے اس لیے کہ اُس
کے اجزا صِرف کُل کے اندر
ہی ہو سکتے ہیں، خود کُل کا امکان
اجزا پر منحصر نہیں۔ زیادہ سے
زیادہ اسے مُرکبِ تصوّری کہہ
سکتے ہیں نہ کہ مُرکبِ واقعی

۲۔ ضدِ دعوے کے متعلق

مادّے کے اس نامحدود تقسیم
کے قضیّے پر جس کا استدلال
محض ریاضیاتی ہو نظریۂ جوہرِ
واحد کے حامی اعتراضات کرتے ہیں۔
اِن کے اعتراضات کی صحت
میں شُبہ کرنے کے لیے یہی
بات کافی ہو کہ وہ واضح ترین
ریاضیاتی دلائل کو ماہیّت مکان
کے معلومات کی حیثیت سے
تسلیم نہیں کرتے جہاں مکان
کُل مادّے کے امکان کی صوری
شرط ہو، بلکہ انھیں مجرد من مانے
تصوّرات کے نتائج قرار دیتے ہیں
جو واقعی اشیا پر عائد نہیں ہو سکتے۔
گویا مشاہدہ کا کوئی اور طریقہ بھی
ہو سکتا ہو علاوہ اس کے جو
مکان کے اصلی مشاہدے میں

جوہروں کو مرکب کے عناصر ثابت کرنا چاہتے ہیں اس لیے دوسرے تناقض کے دعوے کو جوہر فرد کی بحث کہہ سکتے تھے لیکن یہ اصطلاح پہلے سے صحیح مظاہر (سالمات) کی ایک خاص توجیہہ کے لیے استعمال ہوتی ہے اور اس کے لیے تجربی تصوّرات کی ضرورت ہے۔ اس لیے مذکورہ بالا دعوے کو جوہر واحد کا متکلمانہ قضیّہ کہنا چاہیے۔

کی حیثیت سے یہ وجوبی صفت رکھتا ہے کہ اس کا کوئی جزء بسیط نہیں۔ کیوں کہ مکان کا کوئی جزء بسیط نہیں۔ نظریہ جوہر واحد کے علم برداروں نے باریک بینی سے کام لے کر اس اشکال سے بچنے کی یہ ترکیب نکالی ہے کہ وہ مکان کو خارجی مشاہدے کے معروضات (اجسام) کی شرط امکان تسلیم نہیں کرتے بلکہ اجسام کو اور عام طور پر جوہروں کے طبیعی علاقے کو مکان کی شرط امکان قرار دیتے ہیں لیکن اصل میں ہم اجسام کا تصوّرِ صرف مظاہر کی حیثیت سے رکھتے ہیں اور اس طرح مکان کُل خارجی مظاہر سے مقدّم اور ان کے امکان کی وجوبی شرط قرار پاتا ہے۔ پس یہ ترکیب چلنے والی نہیں۔ چنانچہ قبل تجربی حسیات میں اس نظریے کی کافی تردید کی جا چکی ہے اگر اجسام اشیائے حقیقی ہوتے تو البتّہ نظریہ جوہر واحد کے علم برداروں کا استدلال صحیح مانا جاتا۔

دوسرے متکلمانہ قضیّے کی یہ خصوصیت ہے کہ جو ادعائی قضیّہ اس کے خلاف پیش کیا جاتا ہے کُل قضایائے حکم میں

مستقل رکھنے والی اشیا نہیں
ہیں۔ لہذا اگر یہ استدلال کہ
مرکب جوہری کے اجزا وجوباً
بسیط ہوتے ہیں اپنی حد سے
بڑھا کر بلا تفریق ہر مرکب پر
عائد کیا جائے جیسا کہ بارہا کیا
گیا ہے تو وہ باطل ہو جاتا ہے
اور سارا کھیل بگڑ جاتا ہے۔

ہم یہاں صرف اسی بسیط
کا ذکر کر رہے ہیں جو ایک
مرکب میں وجوباً دبا ہوا ہو
اور جو اس مرکب کی تحلیل کے
بعد باقی رہے۔ جوہر واحد کا
اصل مفہوم (جو لائبنیز کے فلسفے
میں ہے) صرف اِس بسیط تک
محدود ہے جو بلا واسطہ ایک جوہر
بسیط کی حیثیت سے دبا ہُوا
ہو (مثلاً شعورِ ذات میں)
نہ کہ، ایک مرکب کے عنصر کی
حیثیت سے جس کا صحیح نام
جوہر فرد ہے۔ چونکہ ہم بسیط

کہ یہاں فلسفے اور ریاضی کا جھگڑا
محض اس لیے ہے کہ فلسفے نے
یہ بات نظر انداز کر دی ہے
کہ یہ صرف مظاہر اور اس کی
شرائط کا سوال ہے۔ یہاں مرکب
کے خالص عقلی تصوّر کے مقابلے
میں بسیط کا تصوّر حاصل کر
لینا کافی نہیں بلکہ مرکب (مادّے)
کے مشاہدے کے مقابلے میں
بسیط کا مشاہدہ حاصل کرنا ہے۔
اور یہ قانون حسّیت کی رُو سے
یعنی مفروضات حس میں ناممکن
ہے۔ چنانچہ وہ کُل جو جوہروں پر
مشتمل ہو اور صرف فہم محض
کے ذریعے سے خیال کیا جاتا ہو
اس پر تو یہ بات صادق آتی ہے
کہ اس کی ترکیب سے پہلے
بسیط اجزا کا موجود ہونا ضروری
ہے مگر مظاہر جوہر کے اُس
مجموعے پر صادق نہیں آتی
جو مکان کے اندر تجربی مشاہدے

صرف وہی ایک ایسا ہے کہ اُس چیز کو جسے ہم نے اوپر محض قبل تجربی اعیان میں شمار کیا تھا (جوہر کے قطعاً بسیط ہونے کو) بظاہر مشاہدے سے ثابت کر دیتا ہے یعنی اس بات کو کہ داخلی حِس کا موضوع 'خیال کرنے والا' میں، ایک قطعاً بسیط جوہر ہے۔ ہم یہاں اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتے (اس لیے کہ اوپر اس مسئلے پر تفصیل سے بحث ہو چکی ہے) البتہ صرف اتنا کہیں گے کہ جب کوئی چیز محض ایک معروض کی حیثیت سے خیال کی جائے بغیر اپنے مشاہدے کی ترکیبی تعیّن کے (جیسا کہ اس 'میں' کے مجرد تصوّر میں ہوتا ہے) تو ظاہر ہے کہ اس تصوّر میں کسی کثرت اور ترکیب کا ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے علاوہ چونکہ وہ محمولات جو ہم اس میں خیال کرتے ہیں محض داخلی حِس کے مشاہدات ہیں اس لیے اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہو سکتی جس سے الگ الگ اجزا کا ہونا یعنی واقعی ترکیب ثابت ہو۔ پس صرف شعورِ ذات ہی میں یہ صفت ہے کہ چونکہ خیال کرنے والا موضوع آپ ہی اپنا معروض ہے اس لیے وہ اپنے آپ کو تقسیم نہیں کر سکتا کیونکہ بجائے خود ہر معروض ایک وحدتِ مطلق ہے۔ تاہم جب یہ موضوع خارجی حیثیت سے بہ طور ایک معروض مشاہدہ کے دیکھا جائے تو مشاہدے میں یقیناً ترکیب پائی جائے گی اور اس کا اس حیثیت سے دیکھا جانا ضروری ہے جب ہم یہ معلوم کرنا چاہیں کہ آیا اس میں کثرتِ مظاہر ایک دوسرے کے باہر موجود ہے یا نہیں۔

تناقضِ حکمِ محض میں

قبل تجربی اعیان کی تیسری تنازع

دعوےٰ

علیت کی صرف ایک ہی قسم، قوانینِ طبیعی سے مطابقت رکھنے والی نہیں ہو جس سے کائنات کے کُل مظاہر کی توجیہہ کی جاسکے بلکہ اس کے لیے ایک اور علیت مبنی بر اختیار ماننا ضروری ہو۔

ثبوت

فرض کیجیے کہ اس علیت کے سوا جو قوانین طبیعی کے مطابق ہو کوئی اور علیت موجود نہیں۔ اس صورت میں ہر واقعے کے لیے ایک مقدم حالت کا ہونا ضروری ہو جس کے بعد وہ ناگزیر طور پر ایک قاعدے کے مطابق وقوع میں آتا ہو لیکن یہ مقدم حالت خود ایک واقعہ ہو (جو زمانے کے اندر

ضدِ دعوےٰ

اختیار کوئی چیز نہیں ہو بلکہ کائنات میں جو کچھ ہوتا ہو صرف قوانینِ طبیعی کے مطابق ہوتا ہو۔

ثبوت

فرض کیجیے کہ قبل تجربی فہم میں اختیار ایک خاص قسم کی علیت کی حیثیت سے جس کے مطابق کائنات کے اندر واقعات ظہور میں آسکتے ہیں پایا جاتا ہو یعنی ایک حالت اور ایک سلسلہ نتائج کا قطعی آغاز کرنے کی قوت پائی جاتی ہو۔ پس نہ صرف اس سلسلے کا جو خود رو ہو بلکہ اس خود روی کا بھی جس سے یہ سلسلہ ظہور میں آتا ہو مطلقاً آغاز ہوتا ہو اور کوئی مقدم حالت نہیں جو اس واقع ہونے

حادث ہی اور پہلے معدوم تھا)
اس لیے کہ اگر وہ قدیم ہوتا
تو اس کا مسبّب بھی حادث
نہیں بلکہ قدیم ہوتا لہٰذا جس
علّت سے کوئی چیز وقوع میں
آتی ہی اس کی علّیت خود ایک
واقعہ ہی جس کے لیے قوانینِ
طبیعی کے مطابق ایک دوسری
مقدّم حالت اور علّیت کی ضرورت
ہی اور دوسری کے لیے تیسری
کی وقس علی ہٰذا۔ پس اگر کُل
واقعات صرف قوانینِ طبیعی کے
مطابق وقوع میں آتے ہیں تو
ہر آغاز اضافی ہی کوئی آغاز
مطلق نہیں اور سلسلہ علل کبھی
مکمّل نہیں ہوتا لیکن قانونِ
طبیعی یہی ہی کہ کوئی واقعہ بغیر
علّت غائی کے جو بدیہی طور پر
متعیّن ہو وقوع میں نہیں آتا
پس اگر علّیت صرف قوانینِ
طبیعی کے مطابق ہو تو اس
والے فعل کا تعین کرتی ہو لیکن
ہر فعل کے آغاز سے پہلے علّت
کی وہ حالت ہونی چاہیے جس
میں فعل ہنوز شروع نہ ہوا ہو
اور فعل کے آغازِ مطلق سے
پہلے علّت کی ایک ایسی حالت
ماننی پڑے گی جو اس کی
مقدم حالت سے کوئی علاقہ
نہیں رکھتی یعنی اس کا نتیجہ
نہیں ہی۔ پس قبل تجربی اختیارِ
قانون علّیت کے منافی ہی اور
فاعلی علّتوں کے متوالی حالات
کا ایک ایسا ربط جس کے مطابق
تجربے کی وحدت ممکن نہیں اور
جو کبھی تجربے میں نہیں پایا جاتا
محض ایک خیالی چیز ہی۔

غرض ہمارے سامنے تو صرف
عالمِ طبیعی ہی اور اسی میں ہمیں
دنیا کے واقعات کا ربط اور
ترتیب تلاش کرنی ہی۔ اختیار
(قوانینِ طبیعی سے آزاد ہونے)

قضیے میں جو غیر محدود کلیت
رکھتا ہے تناقض پیدا ہو جاتا ہے
اس لیے ہم یہ نہیں مان سکتے
کہ علّیتِ طبیعی کے سِوا اور کوئی
علّیت موجود نہیں۔

پس ایک اور علیت
فرض کرنی پڑتی ہے جس کے
مطابق ایک واقعہ کی عِلّت
کسی اور متقدّم عِلّت سے
وجوبی قوانین کے مطابق متعیّن
نہیں ہوتی یعنی علّتوں میں
مطلق خود فعلی ماننی پڑتی ہے
جس سے وہ ایک سلسلہ مظاہر
کو جو قوانینِ طبیعی کے مطابق
چلتا ہے خود بخود شروع کرتی ہیں، یا
بہ الفاظ دیگر قبل تجربی اختیار، یا
جس کے بغیر عالمِ طبیعی میں
سلسلہ مظاہر کی توالی علّتوں
کی سمت میں کبھی مکمّل نہ ہوتی۔

میں جبر سے آزادی بے شک
حاصل ہوتی ہے لیکن اسی کے ساتھ
ہم قواعد کی رہنمائی سے محروم
ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ تو ہم کہہ
نہیں سکتے کہ حوادثِ کائنات
کے سلسلہ علل میں قوانینِ طبیعی
کی جگہ قوانین اختیار لے لیتے ہیں
اس لیے کہ اگر یہ سلسلہ قوانین
کے مطابق متعیّن ہوتا تو پھر
وہ اختیار نہ رہتا اور اُس میں
اور علّیت طبیعی میں کوئی فرق
نہ ہوتا۔ پس علّیت طبیعی اور
قبل تجربی اختیار میں وہی فرق ہے
جو باقاعدگی اور بے قاعدگی میں ہے۔
علّیتِ طبیعی میں قوتِ فہم کو یہ
مشکل ضرور ہے کہ وہ سلسلہ علل
میں واقعات کی جڑ تلاش کرنے
کے لیے اس پر مجبور ہے کہ برابر
اوپر چڑھتی چلی جائے اس لیے
کہ اِن میں سے ہر ایک کی عِلّت
مشروط ہوتی ہے مگر اسی کے ساتھ

یہ فائدہ ہے کہ تجربے میں اوّل سے آخر تک باقاعدگی اور وحدت قائم رہتی ہے بہ خلاف اس کے اختیار کے دلفریب نظریے سے قوتِ فہم کو یہ آسانی ہے کہ سلسلۂ علل ایک غیر مشروط علّیت پر پہنچ کر رُک جاتا ہے جس کا فعل خود بخود شروع ہو جاتا ہے مگر چونکہ یہ علّیت کسی قانون کی پابند نہیں اس لیے قواعد کی رہنمائی باقی نہیں رہتی جس کے بغیر مسلسل اور مربوط تجربہ ناممکن ہے۔

ملاحظہ تیسرے تناقض کے متعلق

۱۔ دعوے کے متعلق

گو اختیار کا قبل تجربی عین اس اصطلاح کے نفسیاتی تصور سے جو بڑی حد تک تجربی ہے اپنے مشمول کے لحاظ سے بہت کم ہے

۲۔ ضدِ دعوے کے متعلق

وہ لوگ جو نظریہ اختیار کے خلاف قوانینِ طبیعی کی مطابقت کے حامی ہیں وہ اس بظاہر معقول معلوم ہونے والے استدلال کی

اور صرف فعل کے قطعاً خود رد
ہونے پر عاید ہوتا ہے پھر بھی
دراصل یہی چیز فلسفے کے لیے
سنگِ راہ ہے اور اُسے اس
قسم کی غیر مشروط علیت کے
تسلیم کرنے میں سخت دشواری
محسوس ہوتی ہے۔ چنانچہ اختیار ارادہ
کے مسئلے کا جو پہلو حکم نظری کو
ہمیشہ اُلجھن میں ڈالتا رہا ہے
وہ اصل میں صرف قبل تجربی پہلو
ہے اور محض اس بات سے تعلق
رکھتا ہے کہ آیا ایک ایسی قوت
کا ماننا ضروری ہے جو متوالی اشیا
یا حالات کے سلسلے کو خود بخود
شروع کرتی ہے۔ ایسی قوت
کیوں کر ممکن ہے اس کا جواب
دے سکنا اتنا ضروری نہیں
اس لیے کہ جو علیت قوانینِ
طبیعی کے مطابق ہے اس میں بھی
ہمیں اس بدیہی علم پر اکتفا
کرنی پڑتی ہے کہ ایسی علیت کا

تردید میں یوں کہیں گے کہ جب
آپ زمانے کے لحاظ سے دنیا
کا کوئی ریاضیاتی آغاز مطلق
فرض نہیں کرتے تو آپ کو
علیت کے لحاظ سے کوئی حرکیاتی
آغاز مطلق فرض کرنے کی بھی
ضرورت نہیں ہے۔ آپ سے
کس نے کہا ہے کہ دنیا کی ایک
حالت اولیٰ یعنی یکے بعد دیگرے
وقوع میں آنے والے سلسلۂ
مظاہر کا ایک آغاز مطلق گھڑ
لیجیے تاکہ آپ اپنے تخیل کے
لیے ایک سکون کا نقطہ تلاش
کرلیں اور نا محدود عالمِ طبیعی
کی حدود مقرر کر دیں: جب
جوہر دنیا میں ہمیشہ سے موجود
ہیں، کم سے کم وحدتِ تجربہ
کے لیے اس بات کا ماننا ضروری
ہے، تو پھر یہ بھی مان لینے میں
کیا دشواری ہے کہ ان کے حالات
میں تبدل یعنی ایک سلسلہ تغیرات

ماننا ضروری ہو حالانکہ یہ بات
کہ ایک شے کے وجود سے دوسری
شے کا وجود کیوں کر لازم آتا ہو
ہم بالکل نہیں سمجھ سکتے اور صرف
تجربے کی بنا پر تسلیم کرتے ہیں۔ اوپر
ہم نے ایک سلسلہ مظاہر کے
پہلے پہل شروع ہونے کے
وجوب کو اُس حد تک ثابت
کر دیا ہو جہاں تک کہ دُنیا کے
آغاز کو سمجھنے کے لیے درکار ہو۔
اِس کے بعد کے جتنے حالات ہیں
وہ قوانینِ طبیعی کے ماتحت قرار
دیے جا سکتے ہیں۔ اب چونکہ
ایک ایسی قوت، جو زمانے کے
اندر ایک سلسلۂ مظاہر کو خودبخود
شروع کر سکتی ہو، ثابت ہو گئی
(گو ہم اس کے سمجھنے سے قاصر
رہے)۔ اس لیے ہمیں یہ حق ہو
کہ واقعاتِ عالم کے درمیان
میں بھی مختلف سلسلوں کو علّیت
کے لحاظ سے خودبخود شروع

ہمیشہ سے وجود رکھتا ہو۔ پس
ہمیں کوئی آغاز مطلق خواہ
وہ ریاضیاتی ہو یا حرکیاتی تلاش
نہیں کرنا چاہیے اِس قسم کا
لامتناہی سلسلہ جس کی کوئی
پہلی کڑی نہ ہو کہ اور سب
کڑیاں اِس کے بعد آتی ہوں
ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ لیکن
اگر آپ قدرت کے اس معمّے
کو محض اس وجہ سے رد کرتے ہیں
تو آپ کو بہت سی ترکیبی
بنیادی ماہیتیں (بنیادی قوّتیں)
ردّ کرنی پڑیں گی کیونکہ وہ بھی
آپ کی سمجھ میں نہیں آتیں اور
خود تغیّر کا امکان آپ کو ناقابلِ
قبول نظر آئے گا۔ اس لیے
کہ جب تک آپ کو تجربے
سے نہ معلوم ہو کہ واقعی تغیّر
ہوتا ہو آپ بدیہی طور پر
کبھی نہ سمجھ سکیں گے کہ عدم
اور وجود کی یہ مسلسل توالی

ہونے والا قرار دیں اور ان
کے جوہروں کے طرف فعلِ اختیاری
کی قوت منسوب کریں۔ لیکن اس
مقام پر لوگوں کو یہ غلط فہمی
نہیں ہونی چاہیے کہ چونکہ دنیا
کے اندر ایک متوالی سلسلہ کا
صرف اضافی آغاز ہو سکتا ہے
(اس لیے کہ اشیا کی ایک حالت
ہمیشہ کسی دوسری حالت پر
دلالت کرتی ہے) لہٰذا واقعاتِ
عالم کے درمیان سلسلوں کا
آغاز مطلق ممکن ہی نہیں۔ ہم
یہاں آغاز مطلق کا ذکر زمانے
کے لحاظ سے نہیں بلکہ علّیت
کے لحاظ سے کر رہے ہیں مثلاً
اگر میں اس وقت بالکل اختیاری
طور پر بغیر طبیعی علّتوں کے
فیصلہ کن اثر کے اپنی کرسی سے
اٹھ کر کھڑا ہوں، تو اس واقعے
اور اس کے لامتناہی طبیعی موثرات
سے مطلقاً ایک نئے سلسلے کا

کیوں کر ممکن ہے۔
ایک قبل تجربی قوتِ اختیار
کو اگر ہم تسلیم بھی کر لیں جس
سے دنیا میں سلسلہ تغیّرات
شروع ہوتا ہے تب بھی یہ قوت
کم سے کم دنیا کے اندر نہیں بلکہ
باہر ہوگی (گو یہ فرض کر لینا
بہت بڑی جسارت ہے کہ کُل
ممکن مشاہدات کے مجموعے
کے علاوہ ایک ایسا معروض
موجود ہے جو کسی ممکن حسّی
ادراک میں نہیں دیا جا سکتا)
خود دنیا کے اندر جوہروں کی
طرف ایسی قوت منسوب کرنا
ہرگز جائز نہیں کیونکہ ایسی
صورت میں ایک دوسرے کا
وجوباً تعیّن کرنے والے مظاہر
کا رابطہ کُلّی قوانین کے ماتحت
جو عالمِ طبیعی کہلاتا ہے اور اسی
کے ساتھ تجربی حقیقت کی وہ
علامت جو تجربے اور خواب

آغاز ہوتا ہے اگرچہ زمانے
کے لحاظ سے یہ واقعہ محض ایک
مقدّم سلسلے کا جاری رہنا
سمجھا جائے گا۔ اس لیے کہ میرا
یہ ارادہ اور فعل صرف طبیعی اثرات
کا نتیجہ اور سلسلہ نہیں ہے بلکہ
فیصلہ کُن طبیعی علّتیں اس سے
پہلے اس واقعے کے لحاظ سے
ساقط ہو جاتی ہیں۔ یہ واقعہ
ان سے موخر تو ضرور ہے مگر
ان کا نتیجہ نہیں ہے اور زمانے
کے لحاظ سے نہ سہی مگر علّیت
کے لحاظ سے ایک سلسلہ مظاہر
کا آغاز مطلق کہا جا سکتا ہے۳

میں امتیاز کرتی ہے تقریباً
غائب ہو جائے گی۔ ایسی
قوّتِ اختیار کے ساتھ جو
کسی قانون کی تابع نہ ہو۔
عالمِ طبیعی کا تصوّر مشکل سے
کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ
اوّل الذکر کے اثرات برابر
آخر الذکر کے قوانین کو بدل
دیا کریں گے اور مظاہر کا سلسلہ
جو صرف نظامِ طبیعی کے مطابق
باقاعدہ اور یکساں ہوتا ہے اس
کی وجہ سے منتشر اور بے ربط
ہو جائے گا۔

---

۴ قوّتِ حکم کی یہ ضرورت کہ طبیعی علّتوں کے سلسلے میں ایک آغاز مطلق جو اختیار پر مبنی ہے۔ تسلیم کرے اس بات سے بخوبی سمجھ میں آجاتی ہے کہ (بجز مذہب ابیقورس کے) عہد قدیم کے کُل فلسفیوں کو دُنیا میں حرکت کی توجیہہ کے لیے ایک محرّک اوّل فرض کرنا پڑا یعنی ایک علّت مختار جو حالات کے اس سلسلہ کو پہلے پہل اور خود بخود شروع کرتی ہے۔ اس لیے کہ محض طبیعی علّتوں کے ذریعے سے وہ آغازِ مطلق کی توجیہہ نہیں کر سکتے تھے۔

تناقضِ حکمِ محض

قبل تجربی اعیان کی چوتھی نزاع

دعوے

دنیا سے ایک ایسی چیز تعلق رکھتی ہے جو یا تو اُس کے ایک جزو یا اس کی علت کی حیثیت سے ایک واجب مطلق ہستی ہے۔

ثبوت

عالم محسوس جو کل مظاہر کا مجموعہ ہے ایک سلسلہ تغیرات پر مشتمل ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو خود سلسلۂ زمانہ بہ حیثیت عالم محسوس کی شرط امکان[1] کے ہمیں دیا ہوا نہ ہوتا مگر ہر

ضدِ دعوے

کوئی واجب مطلق ہستی نہ تو دنیا کے اندر ہے اور نہ دنیا کے باہر اُس کی علت کی حیثیت سے۔

ثبوت

فرض کیجیے کہ خود دنیا ایک واجب ہستی ہے یا اس کے اندر کوئی ایسی ہستی موجود ہے پس اُس کے سلسلہ تغیرات میں یا تو ایک آغاز غیر مشروط یعنی بغیر کسی علت کے ہوگا اور یہ بات زمانے کے اندر تعین مظاہر کے حرکیاتی قانون کے منافی ہے یا اُس سلسلے کا کوئی آغاز ہی نہ ہوگا اور گو اس کا ہر جزو اتفاقی

---

[1] گو زمانہ بہ حیثیت امکان تغیرات کی صوری شرط کے معروضی طور پر تغیرات سے مقدم ہے لیکن موضوعی

بقیہ بر صفحہ آئندہ

تغیّر اپنی شرط کے ماتحت ہوتا ہے جو زمانے کے لحاظ سے مقدّم ہوتی ہے اور جس کے مطابق اس کا ہونا ضروری ہے۔ ہر مشروط جو دیا ہوا ہو اپنے وجود کے لیے ایک سلسلہ شرائط کا محتاج ہے جو ایک غیر مشروط مطلق تک پہنچتا ہے اور وجوبِ مطلق صرف یہی غیر مشروط رکھتا ہے۔ لہٰذا ایک واجب مطلق کا وجود ضروری ہے جب کہ کوئی تغیّر اس کے مسبب کی حیثیت سے موجود ہو۔ مگر یہ واجب خود عالمِ محسوس میں داخل ہے۔ اگر یہ اس سے خارج ہوتا تو تغیّراتِ عالم کا سلسلہ ایک ایسی علّت واجب

اور مشروط ہوگا مگر وہ بہ حیثیت مجموعی واجب اور غیر مشروط سلسلہ ہوگا اور یہ بات اپنے اندر تناقض رکھتی ہے کیونکہ کسی مجموعے کی ہستی واجب نہیں ہو سکتی جب کہ اس کا کوئی ایک جزو بھی بجائے خود واجب ہستی نہ رکھتا ہو۔

بہ خلاف اس کے اگر ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ دنیا کی ایک واجب مطلق علّت اس کے باہر موجود ہے تو یہ علّت تغیّراتِ عالم کے سلسلہ علل کی پہلی کڑی کی حیثیت سے ان تغیّرات کے سلسلے کا سرے سے آغاز کرے گی[1] اس صورت میں

بقیہ صفحہ ماسبق
طور پر اور فی الواقع اس ادراک کا شعور بھی دوسرے ادراکات کی طرح حسیات کی تحریک سے ہوتا ہے۔

[1] آغاز کے دو مفہوم ہوتے ہیں۔ پہلا فاعلی جس میں علّت ایک سلسلہ حالات کو اپنے معلول کی حیثیت سے شروع کرتی ہے (نامحدود) دوسرا

سے شروع ہوتا جو عالمِ محسوس
کے باہر ہو اور یہ ناممکن ہو
کیونکہ ایک سلسلہ زمانہ کا آغاز
صرف اسی چیز سے ہو سکتا ہو
جو زمانے کے لحاظ سے مقدم
ہو۔ پس ایک سلسلہ تغیرات
کے آغاز کی شرط اولیٰ زمانے
کے اندر اس سلسلہ کے آغاز
سے پہلے موجود ہونی چاہیے
(اس لیے کہ آغاز ایک ایسا
وجود ہو جس سے پہلے ایک
زمانہ گزرا ہو جب وہ شو جس
کا آغاز ہوا ہو ہنوز موجود نہیں
تھی) پس تغیرات کی علّیت
واجب کی علّیت اور خود یہ علّت
زمانے میں یعنی عالمِ مظاہر میں
داخل ہو (اس لیے کہ زمانہ صرف
عالمِ مظاہر میں اس کی صورت
کی حیثیت سے ممکن ہو) لہٰذا
وہ عالمِ محسوس سے جو کل مظاہر
کا مجموعہ ہو جُدا تصوّر نہیں کی جا سکتی
اس کے فعل کا بھی اسی وقت
آغاز ہوگا اور اس کی علّیت
زمانے کے اندر، لہٰذا مجموعہ
مظاہر یعنی دنیا کے اندر ہوگی۔
پس خود وہ علّت دنیا کے
باہر نہیں ہوگی اور یہ بات
مقدمہ مفروضہ کے خلاف ہو۔
پس نہ تو دنیا کے اندر اور نہ
اس کے باہر (اس سے علاقہ
علّیت رکھنے والی) کوئی واجب
مطلق ہستی ہو۔

بقیہ صفحہ ماسبق
انفعالی جس میں علّیت خود علّت
کے اندر پیدا ہوتی ہو۔ ہم نے یہاں
پہلے مفہوم سے دوسرا مفہوم مستنبط
کیا ہو۔

پس خود دنیا کے اندر ایک واجب
مطلق شامل ہو (خواہ وہ کُل سلسلہ
عالم ہو یا اس کا ایک جزو)۔

ملاحظہ چوتھے تناقض کے متعلق

۱۔ دعوے کے متعلق

ایک واجب مطلق ہستی کے
وجود کو ثابت کرنے کے لیے ہمیں
یہاں صرف کونیاتی استدلال سے
کام لینا ہو جس میں ہم مشروطِ
مظہر سے غیر مشروط تصوّر تک
پہنچتے ہیں اور اسے سلسلے کی تکمیل
مطلق کی شرط لازم قرار دیتے ہیں۔
محض ایک اعلیٰ ترین ہستی کے
عین سے اس کا ثبوت دینے
کی کوشش قوتِ حکم کے ایک
دوسرے اُصول سے تعلق رکھتی ہو
اور یہ ایک جداگانہ بحث ہو۔
خالص کونیاتی استدلال میں
ایک ہستی واجب کا وجود صرف

۲۔ ضدِ دعویٰ کے متعلق

اگر ہمیں سلسلہ مظاہر میں اوپر
چڑھتے ہوئے ایک واجب
مطلق عِلّت اولیٰ کا وجود تسلیم
کرنے میں مشکلات پیش آتی ہیں
تو اُن کی بُنیاد صرف شو مطلق کے
وجود واجب کے تصوّرات پر
نہیں ہوتی۔ پس یہ مشکلات
وجودیات سے تعلق نہیں رکھتیں
بلکہ سلسلہ مظاہر کے ساتھ علاقہ
عِلّیت قائم کرتے ہوئے اس
کی ایک ایسی شرط فرض کرنے
میں جو خود غیر مشروط ہو، رونما
ہوتی ہیں لہذا وہ کونیات سے
تعلق رکھتی ہیں اور تجربی قوانین

اسی طرح دکھایا جا سکتا ہو کہ یہ
امر غیر فیصل رہے کہ آیا یہ ہستی
خود دُنیا ہو یا اس سے کوئی مختلف
شی اس لیے کہ اُسے دنیا سے
مختلف شی ثابت کرنے کے لیے
ایسے قضایا کی ضرورت ہو گی
جو کونیاتی نہیں ہیں اور سلسلہ
مظاہر کے اندر نہیں رہتے
بلکہ ان کی بنا اتفاقی ہستیوں
کے عام تصوّر پر ہو (جس حد
تک کہ وہ محض معروضاتِ عقل
سمجھی جائیں) اور اس اصول
پر کہ ان ہستیوں کو محض تصوّرات
کے ذریعے سے ایک ہستیِ واجب
سے مربوط کیا جائے جو ایک
ما فوق تجربی فلسفے سے تعلّق
رکھتا ہو اور جس کی یہاں گنجائش
نہیں ہو۔

جب ایک مرتبہ استدلال
کونیاتی طریقے سے شروع کر
دیا گیا اور اس کی بنا سلسلۂ مظاہر
پر مبنی ہیں۔ یعنی ہم یہ دیکھتے ہیں
کہ (عالم محسوس میں) سلسلہ علل
کے اوپر چڑھنے کا عمل ہرگز
ایک تجربی غیر مشروط شرط پر
ختم نہیں ہو سکتا اور کونیاتی
اِستدلال جس میں دنیا کے حالات
تغیرات کے لحاظ سے اتفاقی
قرار دیئے جاتے ہیں اس کے
خلاف ہو کہ ہم ایک عِلّت
اولیٰ فرض کریں جو سلسلۂ مظاہر
کا آغاز مطلق کرتی ہو۔

اس تناقض میں ایک عجیب
بات نظر آتی ہی جس دلیل سے
دعوئے میں ایک ہستیِ واجب کا
وجود ثابت کیا گیا تھا اسی دلیل
سے اور اسی قدر قطعیت کے
ساتھ ضدِ دعوئے میں اس کا
عدم ثابت کیا جاتا ہو۔ پہلے تو
یہ کہا گیا کہ ایک واجب ہستی
موجود ہی اس لیے کہ سارا گزرا
ہوا زمانہ کُل شرائط کے سلسلے کو

اور اس کے اندر علیّت کے
تجربی قوانین کے مطابق رجعت
مسلسل پر رکھ دی گئی تو پھر ہم
یہ نہیں کر سکتے کہ یہاں سے
جست کر کے ایک ایسی چیز پر
پہنچ جائیں جو اس سلسلے کی
کڑی نہیں ہو۔ اس لیے کہ کسی
چیز کو شرط اولیٰ اسی معنی میں
سمجھنا چاہیے جس معنی میں شرط
اور مشروط کا علاقہ اس سلسلے
میں سمجھا گیا ہو جسے رجعت
مسلسل کے ذریعے سے شرطِ
اولیٰ تک پہنچنا ہو۔ اگر یہ حسّی ہو
اور قوتِ فہم کے امکانی تجربی
استعمال سے تعلق رکھتا ہو تو
شرطِ اولیٰ یا علّتِ اولیٰ صرف
قوانین حِس کے مطابق یعنی صرف
سلسلۂ زمانہ کے اندر ہونے کی
حیثیت سے رجعت کو مکمل
کر سکتی ہو اور ہستیِ واجب کو
سلسلۂ دنیا کی پہلی کڑی سمجھنا

اور اسی کے ساتھ غیر مشروط
(واجب) کو اپنے اندر رکھتا ہو
اب یہ کہا جاتا ہو کہ کوئی واجب
ہستی موجود نہیں اسی دلیل سے
کہ سارا گزرا ہوا زمانہ کُل شرائط
کے سلسلے کو (جو سب کی سب
مشروط ہیں) اپنے اندر رکھتا ہو۔
بات یہ ہو کہ پہلے استدلال
میں صرف شرائط کے سلسلے کی
تکمیل مطلق پیشِ نظر رکھی گئی
ہو، جن میں سے ہر ایک دوسری
کا زمانے میں تعیّن کرتی ہو اور
اس طرح ایک غیر مشروط اور
واجب ہستی ہاتھ آتی ہو۔ دوسرے
استدلال میں ان سب چیزوں کا،
جو سلسلہ زمانہ میں متعیّن ہیں،
اتفاقی ہونا پیشِ نظر رکھا گیا۔
(کیونکہ ہر شرط کے وجود سے
پہلے ایک زمانے کا ہونا اور
اُس میں خود ایک شرط کا مشروط
کی حیثیت سے متعیّن ہونا

ضروری ہو۔

تاہم لوگوں نے اس طرح جست کرنے کی جسارت کی ہو۔ پہلے اُنھوں نے دُنیا کے تغیرات سے ان کی تجربی اتفاقیت یعنی اُن کا تجربے سے متعین ہونے والی علّتوں کا پابند ہونا مستنبط کیا اور تجربی شرائط کا ایک چڑھتا ہوا سلسلہ قائم کیا۔ یہاں تک تو بالکل ٹھیک تھا۔ لیکن چونکہ اُنھیں اِس کے اندر کوئی آغاز مطلق اور شرط اولیٰ نہیں مل سکی اس لیے وہ یکایک اتفاقیت کے تجربی تصوّر کو چھوڑ کر خالص عقلی تصوّر پر پہنچے اور یہاں سے معقولاتِ محض کا سلسلہ شروع ہو گیا جس کی تکمیل ایک واجب مطلق علّت کے وجود پر موقوف تھی۔ چونکہ یہ علّت کسی حسّی شرط کی پابند نہ تھی اس لیے وہ شرط

ضروری ہو)

اس کے لحاظ سے کسی غیر مشروط اور کسی واجب مطلق کی گنجائش ہی نہیں رہتی دونوں کا طرزِ استدلال عام انسانی عقل سے مناسبت رکھتا ہو جس میں اکثر ایک ہی چیز کو دو مختلف نقطہ ہائے نظر سے دیکھنے کی وجہ سے اندرونی تناقض پیدا ہو جاتا ہو۔ ہرفان مائیران نے دو مشہور ہیئت دانوں کی نزاع کو جو مختلف نقطہ ہائے نظر اختیار کرنے پر مبنی تھی اس قدر عجیب چیز سمجھا کہ اس کے متعلق ایک مستقل کتاب لکھ ڈالی۔ ان میں سے ایک اس نتیجے پر پہنچا کہ چاند اپنے محور پر گھومتا ہو اس دلیل سے کہ ہمیشہ اِس کا ایک خاص رُخ زمین کی طرف رہتا ہو اور دوسرا اس پر کہ چاند اپنے محور پر

زمانہ سے بھی، کہ خود اپنی
علیت کا آغاز کرے، آزاد
کر دی گئی مگر یہ طریقِ استدلال
بالکل ناجائز ہے جیسا کہ ذیل
کی بحث سے ظاہر ہوگا۔
اتفاقی خالص عقلی تصور کے
لحاظ سے اس چیز کو کہتے ہیں
جس کی ضدِ ممکن ہو لیکن ٭

نہیں گھومتا اسی دلیل سے
کہ ہمیشہ اس کا ایک خاص رُخ
زمین کی طرف رہتا ہے۔ دونوں
نتیجے اپنی اپنی جگہ اس نقطۂ
نظر کے مطابق صحیح تھے
جس سے چاند کا مشاہدہ کیا
گیا تھا۔

٭ تجربی اتفاقیت سے ہم یہ عقلی اتفاقیت مستنبط نہیں کر سکتے۔ جس چیز میں تغیر ہوتا ہے اُس کی (حالت کی) ضدِ دوسرے وقت موجود ہے لہٰذا ممکن ہے۔ پس وہ سابقہ حالت کی نقیض نہیں ہے کیونکہ ضدِ تو اس صورت میں ہوتی جب سابقہ حالت اور اس کی ضدِ ایک ہی وقت میں موجود ہوتیں جو تغیر سے مستنبط نہیں ہوتا۔ ایک جسم جو حالت حرکت = ا میں ہے حالت سکون = غیر ا میں آجاتا ہے اس بات سے کہ حالت ا کے بعد ایک متضاد حالت واقع ہوتی ہے یہ مستنبط نہیں ہوتا کہ ا کی نقیض ممکن لہٰذا ا اتفاقی ہے۔ یہ تو اِس صورت میں ہوتا کہ جس وقت حرکت تھی اسی وقت بجائے حرکت کے سکون کا امکان ہوتا۔ ہم کو تو صرف اتنا علم ہے کہ دوسرے لمحے میں سکون موجود تھا اور جب موجود تھا تو ممکن بھی تھا مگر ایک لمحے میں حرکت اور دوسرے لمحے میں سکون ایک دوسرے

کی نقیض نہیں ہے۔ پس متضاد تعینات کی توالی یعنی تغیر سے خالص عقلی تصورات کے مطابق اتفاقیت ثابت نہیں ہوتی لہذا اِس کے ذریعے سے ہم خالص عقلی تصورات کے مطابق ایک ہستی واجب کا وجود مستنبط نہیں کر سکتے۔ تغیر تو صرف تجربی اتفاقیت ثابت کرتا ہے یعنی یہ بات کہ نئی حالت بجائے خود بغیر کسی علت کے جو سابقہ زمانے سے تعلق رکھتی ہو قانونِ علت کی رو سے واقع نہیں ہو سکتی تھی۔ یہ علت چاہے واجب مطلق فرض کر لی جائے پھر بھی اس طور پر زمانے کے اندر ہی پائی جائے گی اور سلسلۂ مظاہر میں شامل ہو گی۔

———-———

تناقض حکمِ محض کی

(تیسری فصل)

اس نزاع میں قوتِ حکم کا رجحان کس طرف ہو

یہ ہو ساری بحث کونیاتی اعیان کی۔ ان کے جوڑ کا کوئی معروض امکانی تجربے میں نہیں پایا جا سکتا بلکہ قوتِ حکم ان کا عام قوانینِ تجربہ کے مطابق تصوّر تک نہیں کر سکتی۔ پھر بھی یہ اعیان محض من گھڑت نہیں ہیں بلکہ قوتِ حکم تجربی ترکیب کے مسلسل عمل میں لازمی طور پر ان تک پہنچتی ہو جب کہ وہ اُس چیز کو جو تجربے کے قواعد کے مطابق ہمیشہ مشروط قرار دی جاتی ہو کل شرائط سے آزاد کر کے غیر مشروط تکمیل کی حالت میں سمجھنا چاہتی ہو۔ یہ چاروں دعوے اصل میں قوتِ حکم کے چار قدرتی اور ناگزیر مسائل کو حل کرنے کی کوششیں ہیں۔ ان کی تعداد چار ہی ہونی چاہیے۔ اس لیے کہ شرائط کے چار ہی سلسلے ہوتے ہیں جو تجربی ترکیب کی بدیہی طور پر حد بندی کرتے ہیں۔

ہم نے قوتِ حکم کے (جو اپنے دائرے کو تجربے کی حد سے کہیں آگے بڑھانا چاہتی) شاندار دعووں کو محض خشک ضابطوں کی شکل میں پیش کیا ہو جن میں صرف ان کی جائز بنیاد دکھائی گئی ہو اور جیسا کہ ایک قبل تجربی فلسفے کے لیے مناسب تھا اُنھیں تجربی عناصر سے پاک رکھا ہو حالانکہ قوتِ حکم کے

دعووں کی پوری شان وشوکت تجربے ہی کے تعلق سے ظاہر ہو سکتی ہے۔ قوتِ حکم کے استعمال کی اس توسیع میں جب وہ تجربے کے میدان سے شروع ہو کر رفتہ رفتہ عظیم الشان اعیان تک پہنچتی ہے فلسفہ، اگر وہ اپنے دعووں کو ثابت کر سکے، اتنا عظمت و وقار حاصل کر لیتا ہے کہ اور سب علوم اس کے سامنے ہیچ ہیں اس لیے کہ وہ ہمارے بلند ترین مقصد کو جو قوتِ حکم کی ساری کوششوں کا مرکز ہے پورا کرنے کی توقع دلاتا ہے۔ یہ سوالات کہ آیا دنیا کوئی آغاز اور اپنی وسعتِ مکانی کی کوئی حد رکھتی ہے، آیا دنیا میں کہیں، شاید میرے خیال کرنے والے نفس میں، ایک غیر منقسم اور غیر فانی وحدت پائی جاتی ہے یا تقسیم پذیر اور فانی اشیا کے سوا کچھ نہیں، آیا میں اپنے افعال میں مختار ہوں یا دوسرے مخلوقات کی طرح عالمِ طبیعی کے قوانین کی زنجیروں میں بندھا ہوا ہوں، آیا دنیا کی کوئی علّت اولیٰ ہے یا ہماری تحقیق عالمِ طبیعی کی اشیا اور ان کی ترتیب سے آگے نہیں بڑھ سکتی، ایسے سوالات ہیں جن کے حل کرنے کی خاطر ریاضی داں اپنا سارا علم قربان کرنے پر تیار ہو جائے گا اس لیے کہ یہ علم نوعِ انسانی کے بلند ترین مقاصد کے بارے میں اس کی تسلّی نہیں کر سکتا۔ خود ریاضی کی عظمت (جس پر عقلِ انسانی کو فخر ہے) اصل میں اس پر مبنی ہے کہ چونکہ اس کی رہنمائی میں قوتِ حکم عالمِ طبیعی کی جزو و کل میں ضبط و ترتیب اور اس کی متحرک قوتوں میں

ایک حیرت انگیز وحدت دیکھتی ہو جس کی اُس فلسفے کو جو عام تجربے پر مبنی ہی کبھی توقع نہیں ہو سکتی ۔ اس لیے وہ قوّت حکم کو شہ دیتی ہی کہ اپنی جد و جہد کو تجربے کے دائرے سے آگے بڑھائے اور اسی کے ساتھ فلسفہ کائنات کے لیے بہترین مواد بہم پہنچاتی ہو کہ اس کی تحقیق جہاں تک موضوع کی نوعیّت اجازت دے مناسب مشاہدے پر مبنی ہو۔

حکمت نظری کی بدنصیبی ہو (مگر شاید انسان کی عملی زندگی کے لیے یہی اچھا ہو) کہ قوّتِ حکم بڑی بڑی توقعات کے باوجود موافق اور مخالف دلائل کے نرغے میں کچھ اس طرح گھری ہو، کہ وہ اپنی عزت اور سلامتی کو مدِنظر رکھتے ہوئے یہ نہیں کر سکتی کہ پیچھے ہٹ جائے اور اس جنگ کا دُور سے تماشا دیکھے اور نہ وہ فریقین میں صُلح کرانا چاہتی ہی کیونکہ اسے خود مابہ النزاع مسائل سے بہت دلچسپی ہو۔ لہٰذا اس کے لیے اس کے سوا چارہ نہیں کہ اپنی جگہ پر غور کرے کہ آخر قوّتِ حکم کی اس نزاع کی جڑ کیا ہو۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ یہ محض غلط فہمی پر مبنی ہی جس کے دُور ہوتے ہی فریقین کو اپنے لمبے چوڑے دعووں سے تو ہاتھ دھونا پڑے گا لیکن اِسی کے ساتھ یہ فائدہ ہوگا کہ فہم اور حِس پر قوّتِ حکم کی پُرامن اور پائدار حکومت قائم ہو جائے گی۔

قبل اس کے کہ ہم اس مسئلے پر مدلّل بحث کریں ہمیں ایک اور بات سوچ لینا چاہیے اور وہ یہ ہی کہ اگر ہم فریقین میں سے کسی ایک کا ساتھ دینے پر مجبور ہوں تو کس کا ساتھ دینا پسند

کریں گے۔ یہاں حقیقت کے منطقی معیار سے بحث نہیں بلکہ صرف ذاتی دلچسپی کا سوال ہے۔ اگرچہ اِس کا متنازع فیہ مسئلے پر کوئی اثر نہیں پڑے گا تاہم اتنا فائدہ ضرور ہوگا کہ یہ بات سمجھ میں آجائے گی کہ جو حضرات اس نزاع میں حِصّہ لیتے ہیں وہ ایک رُخ کو دوسرے رُخ پر کیوں ترجیح دیتے ہیں جب کہ نفس امر کے لحاظ سے ترجیح کی کوئی وجہ نہیں۔اور اسی کے ساتھ بعض ضمنی چیزیں بھی صاف ہو جائیں گی مثلاً ایک فریق کا جوش و خروش اور دوسرے کی منطقیانہ سرد مہری لوگوں کا ایک فریق کو زور شور سے شاباش دینا اور دوسرے سے ہمیشہ بدظن رہنا۔

ایک چیز ہے جو اس عارضی فیصلے میں ہمارے نقطۂ نظر کا تعیّن کرتی ہے اور جس کے بغیر کوئی محکم فیصلہ ہو ہی نہیں سکتا۔ اور یہ ان اصولوں کا تقابل ہے جن پر فریقین اپنی رائے کی بنیاد رکھتے ہیں۔ ضدِ دعویٰ میں ہمیں طرزِ خیال کی کامل یکسانی اور اُصولِ وحدت یعنی خالص تجربیت کا اُصول نظر آتا ہے نہ صرف مظاہرِ عالم کی توجیہہ میں بلکہ خود کائنات کے قبل تجربی اعیان کی تشریح میں بھی۔ بہ خلاف اِس کے دعوئے میں سلسلہ مظاہر کے اندر تجربی توجیہہ کے علاوہ عقلی استدلال سے بھی کام لیا جاتا ہے اور اس لحاظ سے اس کا اصول یک رنگ و یک آہنگ نہیں ہے۔ ہم اسے اِس کی امتیازی علامت کی بنا پر اذعانیت محکم محض کے نام سے موسوم کریں گے۔

کونیاتی اعیانِ حکم کے اذعانی تعیّن یعنی دعوے کے حق میں حسب ذیل امور پائے جاتے ہیں۔

اول تو ایک عملی مصلحت ہو جسے ہر شخص اگر وہ اپنے حقیقی فائدے کو سمجھتا ہو دل و جان سے عزیز رکھتا ہو۔ دُنیا کا ایک آغاز رکھنا، انسان کے نفسِ ناطقہ کا بسیط، لہذا لافانی ہونا، اس کا اپنے افعالِ ارادی میں مختار اور قوانینِ طبیعی کے جبر سے آزاد ہونا اور کُل نظامِ اشیا کا جن پہ نظامِ کائنات مشتمل ہو ایک ہستی اولیٰ سے صادر ہونا اور اس کی بدولت وحدت اور بامقصد ربط حاصل کرنا، یہ سب چیزیں اخلاق اور مذہب کی بنیادیں ہیں۔

دوسرے قوّت حکم کی ایک نظری مصلحت بھی دعوے کے حق میں ہو اگر قبل تجربی اعیان کو اِس نظر سے دیکھا جائے اور استعمال کیا جائے تو ہم غیر مشروط سے شروع کرکے بالکل بدیہی طور پہ پورے سلسلہ شرائط کا احاطہ کر سکتے ہیں اور مشروط کے وجود میں آنے کو سمجھ سکتے ہیں۔ یہ بات ضدِ دعوے کے بس کی نہیں۔ اس کے لیے بڑی مشکل ہو کہ وہ اپنی ترکیب کی شرائط کے مسئلے میں کوئی ایسا جواب نہیں دے سکتا جس کے بعد لامتناہی مزید سوالات کی گنجائش نہ رہے۔ اس کی رُو سے تو ہر آغاز سے پہلے ایک اور آغاز ہوتا ہو، ہر جُز کا ایک اور جُز ہوتا ہو۔ ہر واقعے کی علّت کوئی دوسرا واقعہ ہوتا ہو غرض شرائط وجود ہمیشہ مزید شرائط پہ مبنی ہوتی ہیں اور کسی مستقل بالذات شَے

پر جو ہستی اولیٰ کی حیثیت رکھتی ہے قدم جمانے کا ٹھکانا نہیں ملتا۔

تیسرے دعوئے کو ہر دلعزیزی اور عام پسندی کا فائدہ حاصل ہے اور یہ اس کے حق میں بہت بڑی سفارش ہے۔ عام عقل کو ہر ترکیب کے غیر مشروط آغاز کے اعیان میں کوئی دشواری نظر نہیں آتی اس لیے کہ وہ یوں بھی مسبّب سے سبب کی طرف جانے کی اتنی عادی نہیں جتنی سبب سے مُسبب کی طرف آنے کی اور اسے اوّل مطلق کے تصوّر میں (جس کے امکان پر غور کرنے میں وہ سر نہیں کھپاتی) سہولت ہوتی ہے اور ایک محکم مقام ہاتھ آجاتا ہے جس پر وہ قدم جما سکتی ہے۔ یہ خلاف اس کے مسلسل ایک مشروط سے دوسرے مشروط کی طرف بڑھتے رہنا اور کہیں پیر ٹکانے کا سہارا نہ پانا اس کے لیے کبھی باعث اطمینان نہیں ہو سکتا۔

اب اگر کونیاتی اعیان حکم کے تجربی تعیّن یعنی ضد دعوئے پر نظر ڈالیئے تو حسب ذیل امور نظر آئیں گے۔

اول یہ کہ کوئی عملی مصلحت جو قوّتِ حکم کے خالص اُصولوں پر مبنی اور اخلاق و مذہب سے وابستہ ہو اس کے پیشِ نظر نہیں ہوتی بلکہ تجربیت محض بظاہر ان دونوں کے اثر اور قوّت کو زائل کر دیتی ہے۔ اگر کوئی ہستی اولیٰ جو کائنات سے مختلف ہو، وجود نہیں رکھتی، کائناتِ قدیم ہے اور اس کا کوئی خالق نہیں، ہمارا ارادہ مختار نہیں اور ہمارا نفس مادّے کی طرح تقسیم پذیر

اور خانی ہو تو پھر اخلاقی اعیان اور قضایا کا استناد بھی باقی نہیں رہتا اور وہ بھی قبل تجربی اعیان کے ساتھ جن پر ان کی نظری بنیاد قائم تھی ، ساقط ہو جاتے ہیں ۔

برخلاف اِس کے تجربیت قوّتِ حکم کے نظری رُجحان کے لیے ایسے فوائد پیش کرتی ہے جو نہایت دلکش ہیں اور اُن فوائد سے کہیں بڑھے ہوئے ہیں جن کی اعیانِ حکم کی اذعانی تفسیر سے توقع کی جا سکتی ہے ۔ تجربیت میں قوّتِ فہم ہمیشہ اپنی حد یعنی امکانی تجربات کے دائرے کے اندر رہتی ہے ، اُس کے قوانین کا پتہ چلاتی ہے اور اِن کی مدد سے اپنے یقینی اور باضابطہ علم کو برابر توسیع دیتی چلی جاتی ہے ۔ یہاں اُس کے لیے یہ ممکن ہے اور اُس کا یہ فرض ہے کہ خود معروض اور اس کے علاقوں کو مشاہدے میں یا کم سے کم ایسے تصوّرات میں ظاہر کرے جن کی صاف اور واضح شبیہ مشاہدے میں پیش کی جا سکتی ہو ۔ نہ صرف یہ کہ قوّتِ فہم کے لیے یہ ضروری نہیں کہ نظامِ طبیعی کے اس سلسلے کو چھوڑ کر اعیان کو اختیار کرے جن کے معروضات سے وہ لاعلم ہے اس لیے کہ وہ معقولات کی حیثیت سے مشاہدے میں نہیں دیے جا سکتے بلکہ اُسے اس کی اجازت ہی نہیں کہ اپنے کام کے ختم ہو جانے کے بہانے سے اسے چھوڑ کر قوّتِ حکم کے اعیان اور فوق تجربی تصوّرات کی حد میں قدم رکھے جہاں وہ مشاہدے سے کام لینے اور قوانینِ طبیعی کے مطابق تحقیق کرنے کی قید سے آزاد ہو کر خیال آرائی کرنے لگتا ہے اور

اسے یہ اطمینان ہوتا ہی کہ عالمِ طبیعی کے حقائق اس کی تردید نہیں کر سکتے اس لیے کہ وہ ان کی شہادت کا پابند نہیں بلکہ اُن سے قطعِ نظر کر سکتا ہی یا اُنھیں ایک بلند تر حقیقت یعنی حقیقتِ حُکمِ محض کے تابع قرار دے سکتا ہی۔

چنانچہ تجربی فلسفی کبھی اس بات کو جائز نہیں رکھے گا کہ عالمِ طبیعی کے کسی آغاز کو آغازِ مطلق قرار دیا جائے یا اُس کی وسعت کی کوئی آخری حد مقرر کی جائے یا ان معروضاتِ طبیعی سے، جن کی وہ تجربے اور ریاضی کی مدد سے تحلیل کر سکتا ہی اور مشاہدے میں تعیّن کر سکتا ہی (معروضاتِ مرکّب) تجاوز کرکے ایسے معروضات کی طرف رجوع کیا جائے جو نہ حِس کے ذریعے سے اور نہ تخیّل کے ذریعے سے منفرون طور پر ظاہر کیے جا سکتے ہیں (معروضاتِ بسیط)، نہ وہ اس کا روادار ہوگا کہ خود عالمِ طبیعی کی بنیاد ایک ایسی قوّت پر رکھی جائے جس کی علّیت قوانینِ طبیعی سے آزاد ہو (یعنی اختیار) اور اس طرح قوتِ فہم کا یہ عمل کہ وہ وجوبی قواعد کے ماتحت ہر مظہر کی علّیت دریافت کرتی ہی، محدود کر دیا جائے اور نہ وہ اس بات کو تسلیم کرے گا کہ کسی چیز کی عِلّت عالمِ طبیعی کے باہر (ہستی اولیٰ میں) تلاش کرنی چاہیے اس لیے کہ ہمارا علم اسی عالمِ طبیعی تک محدود ہی وہی ہمارے سامنے معروضات پیش کرتا ہی اور ان کے قوانین بتاتا ہی۔

اگر تجربی فلسفے کی ضدِ دعوے کا مقصد صرف اتنا ہی

ہوتا کہ قوّتِ حُکم کے غرور کو نیچا دکھائے جو اپنے اصل دائرے سے آگے بڑھ جاتی ہے، اُس مقام پر علم و دانش کا دعوٰے کرتی ہے جہاں علم و دانش کی حد ختم ہو جاتی ہے، اُس چیز کو جسے لوگ عملی مصلحت کے لحاظ سے مان لیتے ہیں نظری مصلحت کا تقاضا بتاتی ہے تاکہ اپنی سہولت کے لیے جب جی چاہے طبیعی تحقیقات کے سلسلے کو توڑ کر توسیع علم کے بہانے سے اس کا رشتہ قبل تجربی اعیان سے جوڑ لے جن کے ذریعے سے ہمیں درحقیقت صرف اپنی لاعلمی کا علم ہوتا ہے، اگر وہ (تجربی فلسفی) صرف اسی پر اکتفا کرتا تو اس کا بنیادی قضیّہ ہمارے لیے ایک دستور العمل ہوتا کہ ہم اپنے دعوؤں میں اعتدال سے، اپنے بیان میں انکسار سے کام لیں اور اسی کے ساتھ قوّتِ فہم کو اپنے حقیقی معلّم یعنی تجربے کی مدد سے زیادہ سے زیادہ توسیع دیں۔ اِس صورت میں ہمارے وہ ذہنی مُسلّمات و عقائد جو عملی مصالح پر مبنی ہیں بدستور قائم رہتے۔ البتہ وہ علم کے نام سے پیش نہ کیے جا سکتے کیونکہ دراصل نظری علم کا کوئی معروض بجز تجربے کے نہیں ہو سکتا اور جب ہم تجربے کے دائرے سے آگے بڑھ جائیں تو اُس ترکیب کو جس کے ذریعے سے ہم نئی معلومات حاصل کرنا چاہتے ہیں مشاہدے کا مواد ہاتھ نہیں آتا جس میں وہ استعمال کی جا سکے۔

لیکن جب خود تجربیت اعیان کے بارے میں اذعانی طرز اختیار کر لے (جیسا کہ اکثر ہوتا ہے) اور جو کچھ اس کے علمِ شہود

سے باہر ہو اس سے صاف انکار کر دے تو وہ بھی اُسی ادعائے بے جا کی مُرتکب ہوتی ہے اور وہ یہاں اس وجہ سے اور بھی زیادہ قابلِ الزام ہے کہ اس کی بدولت قوّتِ حکم کی عملی مصلحت کو ناقابلِ تلافی نقصان پہنچتا ہے۔

یہی ابیقور اور افلاطون کے فلسفے کا تضاد ہے[۱]۔

دونوں اپنے علم کی حد سے بڑھ کر دعوے کرتے ہیں مگر اتنا فرق ہے کہ پہلا توسیع علم کا محرّک ہوتا ہے اگرچہ اس سے عملی مصالح کو نقصان پہنچتا ہے اور دوسرا عمل کے لیے تو بہت عمدہ اُصول پیش کرتا ہے مگر اسی بنا پر ان مسائل میں جن میں ہمارے لیے صرف نظری غور و فکر کی گنجائش ہے قوّتِ حکم کے لیے مظاہر طبیعی کی علمی توجیہہ کا دروازہ کھول دیتا ہے اور

---

[۱] اصل میں یہ امر معرض شبہہ میں ہے کہ ابیقور نے ان قضایا کو معروضی دعوؤں کی صورت میں پیش کیا تھا یا نہیں اگر یہ قضایا صرف قوّتِ حکم کے نظری استعمال کے اُصول تھے تو اُس نے عہدِ قدیم کے اور سب علما سے زیادہ حقیقی فلسفیانہ روح کا ثبوت دیا ہے۔ یہ قضایا کہ مظاہر کی توجیہہ ہمیں یہ سمجھ کر کرنی چاہیے کہ ہماری تحقیق کا دائرہ آغاز و انجام سے مقیّد نہیں ہے، مادّے کو اِس حیثیت سے دیکھنا چاہیے جس حیثیت سے کہ اس کا تجربی علم حاصل کرنے کے لیے اُسے دیکھنا ضروری ہے، واقعات کے حدوث کی توجیہہ اس طرح کرنی چاہیے جس طرح ناقابلِ تغیّر قوانین طبیعی ان کا تعیّن کرتے ہیں اور کسی ایسی

بقیّہ بر صفحۂ آیندہ

ان کی تجربی تحقیق سے باز رکھتا ہے۔

اب رہی تیسری چیز جو ان متضاد نظریوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے میں قابل لحاظ ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ تجربیت عام لوگوں کو ناپسند ہے حالانکہ توقع یہ کی جاتی ہے کہ عوام کا ذہن اس نظریے کو شوق سے قبول کرے گا جو ان کے سامنے صرف تجربی معلومات اور ان کا معقول ربط پیش کرتا ہے بجائے قبل تجربی اذعانیت کے جو انھیں ایسے تصوّرات کی طرف لے جاتی ہے جن کی بلندی تک غور و فکر میں مشاق ذہنوں کی عقل و دانش بھی نہیں پہنچ سکتی۔ لیکن یہی چیز ان کی اذعانیت پسندی کی محرّک ہے۔ اس لیے کہ یہ وہ میدان ہے جہاں بڑے سے بڑے عالم بھی ان پر فوقیت نہیں رکھتے۔ اگر وہ ان مسائل کو بالکل نہیں سمجھتے تو کوئی دوسرا بھی ان کے سمجھنے کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ اگر وہ ان پر دوسروں کی طرح منطقی بحث نہیں کر سکتے تو ان سے زیادہ خیال آرائی ضرور کر سکتے ہیں اس لیے

بقیہ صفحہ ماسبق

علّت سے کام نہیں لینا چاہیے جو کائنات سے مختلف اور ممیّز ہو سب کے سب صحیح اصول ہیں جن کی طرف لوگ بہت کم توجّہ کرتے ہیں۔ اِن سے فلسفہ نظری کی توسیع ہوتی ہے اور فلسفہ اخلاق کے اصول خارجی وسائل کی مدد کے بغیر دریافت کرنے کی تحریک ہوتی ہے۔ جو شخص نظری غور و فکر کے دائرے میں اذعانیت کے دعوؤں سے قطع نظر کرے اس پر یہ الزام نہیں آ سکتا کہ وہ ان کی نفی کرتا ہے۔

کہ یہاں اعیان کے سوا کچھ نہیں جن کے متعلق انسان اسی وجہ
سے بے دھڑک گفتگو کرتا ہے کہ وہ ان کا مطلق علم نہیں رکھتا
بجائے اس کے کہ وہ خاموش رہے اور اپنی لاعلمی کا اعتراف
کرلے۔ غرض ان اذعانی قضایا کی سب سے بڑی مؤید لوگوں
کی سہولت پسندی اور خود بینی ہے۔ اس کے علاوہ ایک عالم
کے لیے یہ چیز بہت دشوار ہے کہ بغیر تحقیق کے کسی قضیّے کو
اختیار کرے چہ جائے کہ وہ ان تصوّرات سے کام لے جن کی
معروضی حقیقت اُس پر ثابت نہیں ہو سکتی۔ لیکن عوام کے لیے
یہ ایک معمولی بات ہے۔ وہ تو کوئی ایسی چیز چاہتے ہیں جس سے
وثوق کے ساتھ کام لے سکیں۔ خود اُن مسلّمات کو سمجھنے میں جو
دشواری ہے وہ انھیں پریشان نہیں کرتی اس لیے کہ وہ (جنھیں
یہ بھی خبر نہیں کہ سمجھنا کسے کہتے ہیں) اسے مطلق محسوس ہی
نہیں کرتے۔ جس چیز کی انھیں بار بار استعمال کرنے سے مزاولت
ہو جائے اُسے وہ معلوم و معروف سمجھ لیتے ہیں پھر یہ کہ
ان کے نظری رُجحان پر عملی رُجحان غالب آ جاتا ہے اور اُمید و
بیم کی تحریک سے جو مفروضہ یا عقیدہ وہ قائم کرتے ہیں اُسے
اپنے زعم میں علم قرار دیتے ہیں۔ اس طرح تجربیت کی عام
پسندی قوتِ حکم کی عینیت نے چھین لی ہے اور خواہ تجربیت
میں اعلیٰ اخلاقی قضایا کو نقصان پہنچانے کی کتنی ہی صلاحیت
کیوں نہ ہو اس بات کا زرا بھی اندیشہ نہیں کہ یہ فلسفہ کبھی
مدارس کی چار دیواری سے باہر نکل کر سوسائٹی میں قدر کی نگاہ

سے دیکھا جائے گا اور عوام میں مقبول ہوگا۔

انسان کی قوّتِ حکم قدرتاً تعمیرِ نظام کی طرف مائل ہی یعنی کُل معلومات کو ایک امکانی نظام کے اجزا کی حیثیت سے دیکھتی ہی۔ چنانچہ وہ صرف اُنہیں اصولوں کو جائز رکھتی ہی جو کسی معلوم کے دوسری معلومات کے پہلو بہ پہلو ایک نظام میں جگہ پانے میں کم سے کم حائل نہ ہوں۔ لیکن ضدِ دعوے کے قضایا اس نوعیت کے ہیں کہ وہ ایک نظام علم کی تکمیل کو بالکل ناممکن بنا دیتے ہیں۔ ان کے مطابق دنیا کی ہر حالت سے پہلے ہمیشہ ایک اور حالت پائی جاتی ہی، ہر جزو میں اور اجزا ہوتے اور ان کی بھی مزید تقسیم ہو سکتی ہی، ہر واقعے سے پہلے ایک اور واقعہ ہوتا ہی اور اس واقعے کی بھی کوئی علّت ہوتی ہی، ہر چیز کا وجودِ مشروط ہی کوئی غیر مشروط ہستی اولیٰ قابل تسلیم نہیں۔ پس چونکہ ضدِ دعوے کہیں بھی کسی وجود اولیٰ یا آغازِ مطلق کو تسلیم نہیں کرتا جو تعمیر کی بنیاد کا کام دے سکے اس لیے ان قضایا کی بنا پر علم کی کوئی مکمل عمارت بننا بالکل ناممکن ہی اس لیے قوّتِ حکم کا تعمیرِ نظام کا رُجحان (جو تجربی وحدت نہیں بلکہ خالص بدیہی عقلی وحدت چاہتا ہی) قدرتاً دعوے کے قضایا کی تائید کرتا ہی۔

اگر کوئی شخص ان تمام رُجحانات سے آزاد ہو سکے، قوّتِ حکم کے قضایا کو ان کے نتائج سے بالکل قطعِ نظر کرکے محض ان کی دلائل کے وزن کے لحاظ سے دیکھے اور اس کے لیے اس گتھی کے سُلجھانے کا بجز اس کے کوئی طریقہ نہ ہو کہ ان

دو متضاد نظریوں میں سے ایک کو تسلیم کرلے، تو وہ ہمیشہ ڈانوا ڈول رہے گا۔ آج اسے یہ بات قابلِ یقین معلوم ہوگی کہ ارادہِ انسانی مختار ہے کل جب وہ عالمِ طبیعی کے محکم سلسلے پر غور کرے گا تو اس کی یہ رائے ہوگی کہ اختیارِ محض خدع نفس ہے اور ہر چیز قوانینِ طبیعی کی پابند ہے لیکن جب عمل کا موقع ائے گا تو عقلِ نظری کا یہ سارا طلسم خواب کی خیالی صورتوں کی طرح غائب ہو جائے گا اور انسان اپنے اصولوں کو صرف عملی مصلحتوں کے لحاظ سے منتخب کرے گا۔ پھر بھی چونکہ ہر غور و تحقیق کرنے والی ہستی کی یہ شان ہے کہ کبھی کبھی خود اپنی قوتِ حکم پر بالکل بے تعصبی کے ساتھ غور کرے اور جو کچھ نظر آئے وہ دوسروں کو بھی بتائے اس لیے کسی شخص کو اس سے روکا نہیں جا سکتا کہ ایسے دعوے اور جواب دعوے جو اس کے ہمسروں (یعنی ناقص العقل انسانوں) کی جوری کے سامنے ٹھہر سکیں پیش کرے۔

تناقض حکمِ محض کی

(چوتھی فصل)

حکمِ محض کے قبل تجربی حل طلب مسائل جن کا حل ہو سکنا ضروری ہے۔

کُل حل طلب مسائل حل کرنے یا کُل سوالات کا جواب دینے کا دعوے کرنا انتہائی شیخی اور نخوت ہے اور اس سے انسان کا اعتبار فوراً اُٹھ جاتا ہے۔ تاہم بعض علوم کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ ان میں جتنے سوالات پیدا ہوتے ہیں ان کا جواب یقیناً مل سکنا چاہیے کیونکہ جواب کا ماخذ وہی ہے جو سوال کا ہے اور یہاں ناگزیر لاعلمی کا عُذر نہیں چل سکتا بلکہ مسائل کے حل کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔ اعمال کی کُل ممکن صورتوں میں ہمیں یہ علم ہونا چاہیے کہ کون سی جائز ہے اور کون ناجائز کیونکہ یہ معاملہ ہماری اخلاقی ذمہ داری کا ہے اور جن چیزوں کا ہمیں علم نہ ہو سکے ان میں ہم پر کوئی ذمہ داری بھی نہیں ہوتی۔ البتہ مظاہر طبیعی کی توجیہہ میں بُہت سے امور کا فیصلہ اور بُہت سے مسائل کا حل نہ ہو سکنا لازمی ہے اس لیے کہ ہم عالمِ طبیعی کا جتنا علم رکھتے ہیں وہ اس قدر ناکافی ہے کہ اُس سے کُل چیزوں کی توجیہہ ہرگز نہیں ہو سکتی۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا قبل تجربی فلسفے میں کوئی مسئلہ ایسا ہے جو کسی حکمِ محض کے پیش

کیے ہوئے معروض سے تعلق رکھنے کے باوجود اسی حکمِ محض کے ذریعے سے حل نہ کیا جا سکتا ہو اور آیا ہمیں حق ہے کہ ہم یہ کہہ کر کوئی قطعی فیصلہ کرنے سے باز رہیں کہ یہ (ہمارے مبلغ علم کے لحاظ سے) ناقابل حل اور ان امور میں سے ہے جن میں ہمیں اتنا درک تو ہے کہ ہم اِن کے متعلق سوال کریں لیکن ان سوالات کا جواب دینا ہماری استعداد یا ہمارے وسائل سے باہر ہے۔

ہمارا دعویٰ ہے کُل علوم نظری میں قبل تجربی فلسفہ یہ خصوصیت رکھتا ہے کہ ہر مسئلہ جو کسی حکمِ محض کے پیش کیے ہوئے معروض سے تعلق رکھتا ہو، انسان کی قوّتِ حکم کے ذریعے سے حل ہو سکتا ہے اور ہم اپنی ناگزیر لاعلمی یا نفس مسئلہ کی دقت کا عذر کرکے اس ذمہ داری سے نہیں بچ سکتے کہ اسے مکمّل طور پر حل کریں۔ جس تصوّر کی بنا پر ہم سوال کر سکتے ہیں اسی کی بنا پر ہمیں جواب بھی دے سکنا چاہیے اس لیے کہ (اخلاقی جواز اور عدم جواز کی طرح) یہاں معروض خود تصوّر ہی کے اندر ہے اس کے باہر کہیں نہیں پایا جاتا۔

قبل تجربی فلسفے میں صرف کونیاتی مسائل ہوتے ہیں جن کے بارے میں ہم بجا طور پر معروض کی نوعیّت کے لحاظ سے جواب شافی کا مطالبہ کر سکتے ہیں اور فلسفی نفس مسئلہ کی تاریکی کا عذر پیش کرکے نہیں بچ سکتا۔ یہ سوالات صرف کونیاتی اعیان ہی کے متعلّق ہو سکتے ہیں اس لیے کہ یہاں معروض تو

لازمی طور پر تجربے میں دیا ہوا ہی اور سوال صرف یہ ہی کہ وہ ایک خاص عین سے مطابقت رکھتا ہو یا نہیں۔ اگر معروض خود قبل تجربی اور نامعلوم ہو، مثلاً ان سوالات میں کہ آیا وہ چیز جس کا مظہر خیال ہی (یعنی نفس) ایک وجود بسیط ہی آیا کُل اشیا کی بہ حیثیت مجموعی کوئی ایک علّت ہوتی ہی جو واجب ہو، وغیرہ، تو ہمیں اپنے عین کا ایک معروض تلاش کرنا ہی جس کے متعلق ہم یہ کہہ سکیں کہ وہ ہمارے لیے نامعلوم ہی مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ ناممکن ہی[1]۔ صرف کونیاتی اعیان ہی کی یہ خصوصیت ہی کہ وہ اپنے معروض اور اس کے تصوّر کی مطلوبہ تجربی ترکیب کو دیا ہوا تسلیم کر سکتے ہیں اور وہ سوال

---

[1] اگر ایک قبل تجربی معروض کی ماہیت کے بارے میں سوال کیا جائے تو اُس کا کوئی جواب تو نہیں دیا جا سکتا یعنی اس کی ماہیت تو نہیں بتائی جا سکتی مگر یہ ضرور کہا جا سکتا ہی کہ یہ سوال ہی فضول ہی اس لیے کہ اس کا کوئی معروض دیا ہوا نہیں ہی۔ پس قبل تجربی علم نفس کے کُل سوالات کا جواب دیا جا سکتا ہی اور دیا بھی گیا ہی۔ اس لیے کہ ان سوالات کا تعلّق کل داخلی مظاہر کے قبل تجربی معروض سے ہی جو خود مظہر نہیں لہذا معروض کی حیثیت سے دیا ہوا نہیں ہی اور جس پر مقولات میں سے (جن کی طرف دراصل ان سوالات میں اشارہ کیا جاتا ہی) کسی مقولے کے عائد کرنے کی شرائط پوری نہیں اُترتیں۔ پس یہ صورتِ حال اس مثل کے مصداق ہی کہ جواب نہ دینا بھی ایک جواب ہی

جو ان سے پیدا ہوتا ہے صرف اس ترکیب کی تکمیلِ مطلق کا سوال ہے جو کوئی تجربی چیز نہیں، اس لیے کہ تجربے میں نہیں دی جا سکتی۔ چونکہ یہاں ایک شے سے بہ حیثیت معروض تجربہ کے بحث ہے نہ کہ بحیثیت شئِ حقیقی کے لہذا قبل تجربی کونیاتی سوال کا جواب صرف عین ہی میں مل سکتا ہے۔ اس کے باہر نہیں مل سکتا کیونکہ وہ کسی معروض حقیقی سے تعلق نہیں رکھتا اور یہاں امکانی تجربے کے لحاظ سے اس چیز کا سوال نہیں ہے جو منفرون طور پر کسی تجربے میں دی ہوئی ہو بلکہ اس چیز کا جو عین کے اندر ہے اور تجربی ترکیب صرف عین کے قریب پہنچنے کی کوشش کرتی ہے۔ پس یہ سوال صرف عین ہی سے حل ہو سکتا ہے اس لیے کہ یہ محض قوتِ حکم کی پیداوار ہے اور عین اس کی ذمہ داری اپنے اوپر سے ہٹا کر نامعلوم معروض کے سر نہیں منڈھ سکتا۔

یہ بات اتنی انوکھی نہیں ہے جتنی بادی النظر میں معلوم ہوتی ہے کہ کوئی علم اپنے اندرونی مسائل کا یقینی حل چاہے اور اس کی توقع رکھے گو بالفعل یہ حل اُسے حاصل نہ ہوا ہو۔ علاوہ قبل تجربی فلسفے کے دو اور خالص علوم ہیں۔

بقیہ صفحہ ماسبق

یعنی اس چیز کی ماہیت کا سوال، جو کسی معیّن محمول کے ذریعے سے خیال بھی نہیں کی جا سکتی اس لیے کہ وہ دائرہ معروضات سے باہر ہے، بالکل بے بنیاد اور مہمل سوال ہے۔

جن میں سے ایک کا مشمول نظری ہے اور دوسرے کا عملی
یعنی خالص ریاضی اور خالص اخلاقیات۔ کبھی آپ نے یہ
سُنا ہے کہ شرائط سے ناگزیر لاعملی کی بنا پر یہ بات غیر یقینی
سمجھی گئی ہو کہ دائرے کے قطر کی اس کے مُحیط سے ناطق
اور اصم اعداد میں صحیح نسبت کیا ہے۔ چونکہ ناطق اعداد کے
ذریعے سے یہ نسبت پوری پوری ظاہر نہیں ہوتی اور اصم
اعداد کے ذریعے سے ابھی تک معلوم نہیں کی گئی اس لیے
یہ فیصلہ کیا گیا کہ کم سے کم اس مسئلے کا ناقابل حل ہونا
یقینی طور پر معلوم کیا جا سکتا ہے اور لیمبرٹ نے اس کا ثبوت
بھی پیش کر دیا۔ عام اصول اخلاقیات میں کوئی چیز غیر یقینی
نہیں ہو سکتی اس لیے کہ یا تو اس کے قضایا بالکل بے بنیاد
اور بے معنی ہیں یا اُن کی بنیاد لازمی طور پر ہمارے قوتِ حکم
کے تصوّرات پر ہے۔ بہ خلاف اس کے علومِ طبیعی میں بے شمار
ظنیات ہیں جن کے متعلق یقینیت کی کبھی توقع نہیں کی
جا سکتی۔ یہ ہمیں ہمارے تصوّرات سے بالکل الگ دیے
جاتے ہیں پس اُن کی کنجی ہمارے اندر اور ہمارے خالص
خیالات میں نہیں بلکہ ہمارے باہر ہے اور اسی لیے بہُت سی
صورتوں میں ہمارے ہاتھ نہیں آتی اور ہم کسی یقینی نتیجے پر
نہیں پہنچ سکتے۔ ہم قبل تجربی علم تحلیل کے مسائل کو جن کا
تعلق ہمارے خالص علم کے استخراج سے ہے اس زمرے میں
شمار نہیں کرتے اس لیے کہ یہاں تو صرف معروضات کے

سلسلے میں تصدیقات کی یقینیت کی بحث ہے نہ کہ خود ہمارے تصوّرات کے ماخذ کے سلسلے میں۔

غرض ہم ان زیرِ بحث مسائل حکم کو کم سے کم تنقیدی طور پر حل کرنے کی ذمہ داری سے اس طرح نہیں بچ سکتے کہ اپنی قوّتِ حکم کے محدود ہونے کی شکایت کریں اور ایا نہ قدر خود بشناس کے انداز سے یہ اعتراف کریں کہ اس کا فیصلہ ہماری عقل سے بالاتر ہے کہ آیا دنیا قدیم ہے یا حادث، آیا مکان کائنات نا محدود ہے یا مقرّرہ حدود میں گھرا ہوا ہے، آیا دنیا میں کوئی چیز بسیط بھی ہے یا ہر چیز مرکب اور لامتناہی طور پر تقسیم پذیر ہے، آیا کوئی شے اختیار سے وجود میں آتی ہے یا ہر شے قوانینِ طبیعی کی زنجیر میں جکڑی ہوتی ہے، آیا کوئی قطعاً غیر مشروط اور واجب ہستی پائی جاتی ہے یا ہر ہستی مشروط، خارجی تعیّنات کی پابند اور اتفاقی ہے۔ اس لیے کہ یہ سب سوالات ایک ایسے معروض سے تعلّق رکھتے ہیں جو صرف ہمارے خیال ہی میں دیا جا سکتا ہے یعنی ترکیبِ مظاہر کی قطعاً غیر مشروط تکمیل سے۔ اگر ہم اس کے بارے میں خود اپنے تصوّرات کی بنا پر کوئی یقینی فیصلہ نہیں کر سکتے تو ہمیں اس کا الزام معروض پر نہیں رکھنا چاہیے کہ وہ ہم سے چھپنا چاہتا ہے۔ اس لیے کہ اس قسم کا معروض (جو صرف ہمارے عین ہی میں پایا جاتا ہے) ہمیں دیا ہی نہیں جا سکتا اور اس کی علّت ہمیں خود اپنے عین میں تلاش

کرنی ہے۔ یہ ایک مسئلہ ہے جو حل ہونے میں نہیں آتا پھر بھی ہمیں اس پر اصرار ہے کہ اس عین کا ایک واقعی معروض موجود ہے۔ اگر وہ متکلمانہ تناقض جو خود ہمارے تصوّر میں موجود ہے بہ خوبی واضح کر دیا جائے تو ہم یقینی طور پر اس مسئلے کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔

آپ ان مسائل کے مبہم ہونے کا جو عذر پیش کرتے ہیں اس پر آپ سے یہ سوال کیا جا سکتا ہے اور کم سے کم اس کا آپ کو صاف صاف جواب دینا پڑے گا کہ یہ اعیان جن کے حل کرنے میں آپ کو اس قدر دشواری پیش آرہی ہے آخر ہیں کیا چیز؟ کیا یہ مظاہر ہیں جن کی توجیہہ آپ کو مطلوب ہے اور آپ ان اعیان میں صرف ان کی تشریح کے اُصول تلاش کرتے ہیں؟ فرض کیجیے کہ عالمِ طبیعی سارا کا سارا آپ پر منکشف ہے جتنی چیزیں آپ کے مشاہدے میں دی جا سکتی ہیں ان میں سے کوئی چیز آپ کے حواس اور شعور سے مخفی نہیں ہے۔ تب بھی آپ کسی تجربے کے ذریعے سے اپنے اعیان کے معروض کا مقرون علم حاصل نہیں کر سکتے (کیونکہ اس کے لیے مکمّل مشاہدے کے علاوہ ایک مکمّل ترکیب اور اس کی تکمیل مطلق کا شعور مطلوب ہے جو کسی تجربی علم کے ذریعے سے ممکن نہیں)۔ چنانچہ آپ کا سوال کسی واقعی مظہر کی توجیہہ کے لیے ضروری ہونے کی حیثیت سے خود معروض پر مبنی نہیں ہے۔ اس کے معروض سے تو کبھی آپ

کو سابقہ ہی نہیں پڑتا اس لیے کہ وہ کسی امکانی تجربے میں
دیا ہی نہیں جا سکتا۔ آپ کے کُل ممکن ادراکات شرائط میں،
خواہ وہ زمانے کی ہوں یا مکان کی، مقیّد ہوتے ہیں اور
اس دائرے میں کوئی غیر مشروط چیز آتی ہی نہیں جس کے
متعلق یہ فیصلہ کرنا ہو کہ آیا اسے ترکیب کا آغازِ مطلق
قرار دیا جائے، یا ایک لامتناہی سلسلے کی تکمیلِ مطلق۔ جسے
ہم تجربی معنی میں کُل کہتے ہیں وہ محض اضافی ہے، مطلق کُل
سے، خواہ وہ کمیّت کا ہو (یعنی کائنات) خواہ تقسیم کا، خواہ
علیت کا، خواہ شرطِ وجود کا، اور ان سوالات سے کہ آیا
وہ محدود ترکیب سے بنتا ہے یا غیر محدود ترکیب سے، کسی
امکانی تجربے کو کوئی واسطہ ہی نہیں۔ مثلاً آپ کسی جسم کے
مظاہر کی جو توجیہہ کرتے ہیں اس میں کوئی فرق نہیں پڑے گا
خواہ آپ اسے بسیط اجزا پر مشتمل فرض کریں خواہ ایسے
اجزا پر جن کی ہمیشہ مزید تقسیم ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ آپ
کو نہ تو کسی بسیط چیز کا ادراک ہو سکتا ہے اور نہ کسی مرکب
کی لامتناہی تقسیم کا۔ مظاہر کی توجیہہ اسی حد تک مطلوب ہے
جہاں تک کہ ان کی توجیہہ کی شرائطِ ادراک کے دائرے میں
دی ہوئی ہیں لیکن ان تمام چیزوں کا جو کبھی دائرۂ ادراک
میں دی جا سکتی ہیں، مجموعۂ مطلق خود کوئی ادراک نہیں ہے۔
دراصل یہی وہ کُل ہے جس کی توجیہہ قبل تجربی مسائل حکم میں
مطلوب ہے۔

اس بنا پر کہ ان مسائل کا حل کبھی ادراک میں نہیں آسکتا آپ کو یہ کہنے کا حق نہیں ہو کہ ان کے معروض کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ آپ کا معروض تو صرف آپ کے ذہن میں ہو اور اس کے باہر کہیں دیا ہی نہیں جا سکتا۔ لہذا آپ کو صرف اس کی فکر کرنی ہو کہ آپ کے تصوّر میں ہم آہنگی ہو اور آپ اس ابہام سے محفوظ رہیں جس کی بدولت آپ کا عین ایک ایسے معروض کا تصوّر بن جاتا ہو جو تجربے میں دیا ہوا ہو اور قوانین تجربہ کے مطابق معلوم کیا جا سکتا ہو۔ پس اس مسئلے کا اذعانی حل غیر یقینی نہیں بلکہ سرے سے ناممکن ہو۔ اب رہا تیسرا تنقیدی حل جو بالکل یقینی ہو سکتا ہو اس میں یہ مسئلہ معروضی حیثیت سے نہیں دیکھا جاتا بلکہ اس اساسِ علم کے لحاظ سے جس پر یہ مبنی ہو۔

تناقض عقل محض

(پانچویں فصل)

کونیاتی مسائل کا تشکیکی تصوّر، چاروں قبل تجربی اعیان میں

ہم اپنے سوالوں کے اذعانی جواب کا مطالبہ کرنے سے یقیناً باز رہتے اگر پہلے ہی سے یہ بات سمجھ لیتے کہ جواب

خواہ کچھ بھی ہو بہر حال اس سے ہماری لاعلمی میں اور اضافہ ہوگا اور ہم ایک اشکال سے دوسرے اشکال میں اور ایک ابہام سے دوسرے ابہام میں بلکہ شاید تناقض میں مبتلا ہو جائیں گے۔ جب ہمارا سوال صرف اثبات یا نفی سے متعلق ہو تو دانشمندی کا تقاضا یہ ہے کہ ہم جواب کے مفروضہ دلائل سے بالکل قطع نظر کر کے پہلے اس پر غور کریں کہ اگر جواب اثبات میں ہو تو ہمیں اس سے کیا حاصل ہوگا اور اگر نفی میں ہو تو کیا حاصل ہوگا؟ اگر دونوں صورتوں میں نتیجہ محض مہمل ہو تو یہ لازم آتا ہے کہ ہم خود اپنے سوال پر تنقیدی نظر ڈال کر دیکھیں کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ وہ ایک بے بنیاد مفروضے پر مبنی ہے اور ایک ایسے عین سے تعلق رکھتا ہے جس کا باطل ہونا مجرّد تصوّر سے اتنا واضح نہیں ہوتا جتنا اس کے استعمال سے اور اس کے نتائج سے۔ یہی فائدہ ہے تشکیکی طریق کا ان سوالات پر غور کرنے میں جو حکیم محض اپنے آپ سے کرتا ہے اور اس کے ذریعے سے انسان آسانی سے اذعانیت سے آزاد ہو کر معقول تنقید اختیار کر سکتا ہے جو ایک اچھے مسہل کی طرح اذّعائے ہمہ دانی کے فاسد مادّے کو خارج کر دے گی۔

اگر ہمیں کسی کونیاتی عین کے متعلّق پہلے سے معلوم ہو جائے کہ خواہ وہ مظاہر کی رجعتی ترکیب میں کوئی صورت بھی اختیار کرے بہر حال وہ ہر تصوّرِ فہم کے لیے حد سے زیادہ چھوٹا یا

حد سے زیادہ بڑا ہوگا تو ہم پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ چونکہ اس کا تعلق ایک معروض تجربہ سے ہے جس کو کسی امکانی تصوّرِ فہم کے مطابق ہونا چاہیے لہٰذا وہ لازماً بے معنی اور مشمول سے خالی ہوگا کیونکہ کوئی معروض اس کے مطابق نہیں ہوسکتا چاہے ہم اُسے مطابقت دینے کی کتنی ہی کوشش کریں۔ یہ بات کل کونیاتی تصوّرات پر صادق آتی ہے۔ اسی بنا پر اگر ہماری قوّتِ حکم ان تصوّرات کو اختیار کرتی ہے تو ناگزیر تناقض میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ فرض کیجیے:۔

(۱) کائنات کوئی آغاز نہیں رکھتی تو وہ آپ کے تصوّر کے لیے حد سے زیادہ بڑی ہے۔ اس لیے کہ تصوّر جو ایک متوالی رجعت پر مشتمل ہے، سارے لامتناہی گزرے ہوئے زمانے کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ اور اگر وہ ایک آغاز رکھتی ہے تو وہ آپ کے تصوّرِ فہم کی وجوبی تجربی رجعت کے لیے حد سے زیادہ چھوٹی ہے کیونکہ ہر آغاز کے لیے ایک اور زمانہ ہونا چاہیے جو اس سے مقدّم ہو۔ پس کوئی آغاز غیر مشروط نہیں ہوتا اور قوّتِ فہم کے تجربی استعمال کے قانون کا تقاضا ہے کہ آپ اُس سے بالاتر شرطِ زمانی تلاش کریں۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ کائنات اس قانون کے لیے حد سے زیادہ چھوٹی ہے۔

یہی صورت کائنات کی وسعتِ مکانی کے سوال کے دونوں جوابوں کی ہے کیونکہ اگر وہ لامتناہی اور نامحدود ہے تو ہر امکانی تصوّرِ فہم کے لیے حد سے زیادہ بڑی ہے اور اگر وہ متناہی اور محدود ہے

تو آپ کو یہ پوچھنے کا حق ہے کہ کیا چیز اس کی حد کا تعین کرتی ہے۔
خالی مکان اشیا کا کوئی مستقل ملزوم نہیں ہے اور نہ یہ کوئی کافی
شرط ہے چہ جائیکہ تجربی شرط سمجھی جائے اور امکانی تجربے کا
جزو قرار دی جائے۔ (اس لیے کہ خلا کا ادراک بھلا کون کرسکتا ہے؟)
لیکن تجربی ترکیب کی تکمیلِ مطلق کے لیے یہ ضروری ہے کہ غیر
مشروط ایک تجربی تصور ہو۔ پس محدود کائنات آپ کے تصور
کے لیے حد سے زیادہ چھوٹی ہے۔

(۲) اگر مکان کے اندر ہر مظہر (مادہ) لامتناہی اجزا پر
مشتمل ہو تو سلسلہ تقسیم آپ کے تصور کے لیے حد سے زیادہ
بڑا ہے اور اگر مکان کی تقسیم اس کے کسی ایک جزو (یعنی بسیط)
پر پہنچ کر رک جائے تو یہ سلسلہ غیر مشروط کے عین کے لیے حد
سے زیادہ چھوٹا ہے۔ اس لیے کہ اس جزو میں بھی مزید تقسیم کی
گنجائش باقی رہ جاتی ہے۔

(۳) فرض کیجیے کہ کائنات کے کل واقعات عالمِ طبیعی کے
پابند ہیں۔ پس ہر علت کی ایک علت ہو گی اور وہ بھی
کوئی واقعہ ہی ہو گا۔ چنانچہ آپ کو ہر واقعے سے ایک بلندتر
واقعے کی طرف رجعت کرنا پڑے گی۔ سلسلہ شرائط بدیہی
طور پر بڑھتا چلا جائے گا اور کہیں ختم نہ ہو گا۔ پس محض قانون
علیت پر مبنی عالم طبیعی واقعاتِ کائنات کی ترکیب میں آپ
کے تصور کے لیے حد سے زیادہ بڑا ہے۔

اور اگر آپ بعض ایسے واقعات تسلیم کرلیں جو اپنی

علّت آپ ہوتے ہیں یعنی اختیار کے قائل ہو جائیں تو ایک ناگزیر قانونِ طبیعی کی رُو سے علّیت کا سوال آپ کا پیچھا نہیں چھوڑتا اور آپ کو مجبور کرتا ہو کہ تجربے کے قانونِ علّت و معلول کے مطابق اس نقطے سے آگے بڑھیں۔ غرض آپ کو معلوم ہو جاتا ہو کہ سلسلۂ ربط کی یہ تکمیل آپ کے وجوبی تجربی تصوّر کے لیے حد سے زیادہ چھوٹی ہو۔

۴۔ اگر آپ ایک واجب مطلق ہستی (خواہ وہ خود کائنات ہو یا کوئی شے جو کائنات کے اندر ہو یا علّتِ کائنات) فرض کرتے ہیں تو اُس کا زمانہ ہر دیے ہوئے نقطۂ زمانی سے لامتناہی طور پر بعید قرار دینا پڑے گا ورنہ وہ کسی اور قدیم تر ہستی سے متعیّن سمجھی جائے گی۔ مگر یہ ہستی واجب آپ کے تجربی تصوّر کے لیے غیر متناسب اور حد سے زیادہ بڑی ہو اور آپ اپنے عملِ رجعت کو کتنی ہی دُور لے جائیں مگر وہاں تک نہیں پہنچ سکتے۔

ہم نے ان سب صورتوں میں یہ کہا ہو کہ عین کائنات رجعت تجربی کے لیے لہٰذا ہر ممکن تجربی تصوّر کے لیے حد سے زیادہ بڑا یا حد سے زیادہ چھوٹا ہو۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہو کہ ہم نے اس کے برعکس یہ کیوں نہیں کہا کہ پہلی صورت میں تجربی تصوّر عین کے لیے حد سے زیادہ چھوٹا اور دوسری صورت میں حد سے زیادہ بڑا ہو اور بجائے عین پر یہ الزام رکھنے کے کہ وہ بہت بڑا یا بہت چھوٹا ہونے کی وجہ سے اپنے

مقصد یعنی امکانی تجربے سے منحرف ہے تجربی رجعت کو موردِ
الزام کیوں نہیں قرار دیا ۔ اس کی وجہ یہ تھی ۔ صرف امکانی
تجربے سے ہمارے تصورات کو اثبات حاصل ہوتا ہے ۔ بغیر
اس کے ہر تصور محض ایک عین ہے جو نہ حقیقت رکھتا ہے اور
نہ کسی معروض سے کوئی علاقہ ۔ چنانچہ تجربی تصور کو معیار
قرار دے کر عین کو اس کے لحاظ سے جانچنا ضروری تھا کہ آیا
وہ محض ایک خیالی چیز ہے یا کائنات اپنا کوئی معروض رکھتا ہے۔
ہم صرف اسی چیز کو دوسری چیز کی نسبت سے چھوٹا یا بڑا
کہتے ہیں جو اس دوسری چیز کی خاطر معرض غور میں لائی
گئی ہو اور جس کا اس دوسری چیز سے مناسبت رکھنا ضروری
ہو ۔ پرانے متکلمین کے معموں میں سے ایک یہ سوال بھی تھا
کہ جب ایک گولی ایک سوراخ میں سے نہ گزر سکے تو ہمیں
کیا کہنا چاہیے یہ کہ گولی بڑی ہے یا یہ کہ سوراخ چھوٹا ہے۔
اس صورت میں آپ جو چاہیں کہیں دونوں باتیں یکساں ہیں
اس لیے کہ آپ کو یہ بات معلوم نہیں کہ دونوں میں کون سی
چیز دوسری کی خاطر وجود رکھتی ہے ۔ بہ خلاف اس کے آپ
یہ کبھی نہیں کہیں گے کہ انسان اپنے لباس کے لیے بڑا ہے
بلکہ یہی کہیں گے کہ لباس اس کے لیے چھوٹا ہے۔

غرض کم سے کم ہمیں یہ شبہہ کرنے کا حق ہے کہ کہیں ایسا
تو نہیں کہ کونیاتی اعیان اور وہ متضاد دعوے جو قوتِ حکم
ان کے متعلق کرتی ہے اس امر کے ایک بے بنیاد اور فرضی تصور

پر مبنی ہوں کہ ان اعیان کا معروض ہمیں کیوں کر دیا جاتا ہو
یہی شبہ ہمیں اس بھول بھلیاں سے نکلنے کی راہ بتائے گا
جس میں ہم اب تک پڑے ہوئے تھے ۔

تناقض عقل محض

(چھٹی فصل)

قبل تجربی عینیت کونیاتی نقیض کے حل کی حیثیت سے

ہم نے قبل تجربی حسیات میں بہ خوبی ثابت کر دیا ہو کہ وہ سب چیزیں جو مکان یا زمانے میں مشاہدہ کی جاتی ہیں ، پس اُس تجربے کے جو ہمارے لیے ممکن ہو کُل معروضات ، محض حسّی مدرکات ہیں ، جو بسیط ہستیوں یا تغیّرات کے سلسلوں کی حیثیت سے جس طرح کہ وہ ادراک کیے جاتے ہیں ، ہمارے خیالات کے باہر کوئی مستقل وجود نہیں رکھتے ۔ اس نظریے کو ہم قبل تجربی عینیت کہتے ہیں[1]۔ جو لوگ قبل تجربی شیئیت کے قائل ہیں وہ ہمارے حس کے تاثرات کو مستقل معروضات یعنی ادراکات محض کو اشیائے حقیقی قرار دیتے ہیں ۔

---

[1] ہم نے کہیں کہیں اس نظریے کو صوری عینیت کہا ہو تاکہ اس میں اور مادّی عینیت کے عام نظریے میں فرق کیا جا سکے جو خارجی اشیا کے وجود سے انکار کرتا ہو یا اسے مشتبہ قرار دیتا ہو ۔ اکثر جگہ یہی نام مناسب معلوم ہوتا ہو تاکہ غلط فہمی نہ ہونے پائے ۔

یہ ہمارے ساتھ بے انصافی ہوگی اگر لوگ ہماری طرف تجربی عینیت کا مردود عقیدہ منسوب کریں جس میں مکان کا تو مستقل وجود تسلیم کیا جاتا ہے مگر مکان کے اندر اشیائے ممتد کے وجود سے انکار یا کم سے کم اس میں شبہہ ظاہر کیا جاتا ہے اور خواب و حقیقت میں کوئی کافی قابل ثبوت فرق نہیں سمجھا جاتا۔ اب رہے داخلی حس کے مظاہر جو زمانے میں ہوتے ہیں ان کے وجود کو ماننے میں اس نظریے کے حامیوں کو کوئی دقت محسوس نہیں ہوتی بلکہ وہ تو کہتے ہیں کہ صرف یہ داخلی تجربہ ہی اپنے معروض کا واقعی وجود (بجائے خود معروض تعیّن زمانی کے) ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔

بہ خلاف اس کے ہماری قبل تجربی عینیت اسے تسلیم کرتی ہے کہ خارجی مشاہدے کے مظاہر بھی جس طرح وہ مشاہدہ کیے جاتے ہیں واقعی وجود رکھتے ہیں اور زمانے میں کُل تغیّرات بھی جس طرح داخلی حس ان کا ادراک کرتی ہے۔ اس لیے کہ مکان اس مشاہدے کی صورت ہے جسے ہم خارجی کہتے ہیں اور اگر اس کے اندر معروضات نہ ہوں تو تجربی ادراک ہو ہی نہیں سکتا۔ پس ہم ممتد ہستیوں کا وجود مان سکتے ہیں اور ماننے پر مجبور ہیں۔ یہی صورت زمانے کی بھی ہے مگر مکان و زمان اور ان کے ساتھ کُل مظاہر بجائے خود اشیا نہیں ہیں بلکہ محض ادراکات ہیں اور

بجائے خود یعنی سلسلہ تجربہ کے باہر بھی واقعی وجود رکھتے ہیں۔

ہمیں واقعی حیثیت سے کوئی چیز دی ہوئی نہیں ہے بجز حسی ادراک اور اس تجربی سلسلے کے جو اس ادراک سے دوسرے امکانی ادراکات تک پہنچاتا ہے اس لیے کہ وہ فی نفسہ بظاہر بحیثیت مدرکات محض کے صرف قوّتِ ادراک میں وجود رکھتے ہیں اور یہ خود بھی حقیقت میں ایک تجربی ادراک یعنی مظہر ہے۔ کسی مظہر کے ادراک سے پہلے شے کے وجود کا ذکر کرنے کے یا تو یہ معنی ہیں کہ ہمیں آگے چل کر تجربے کے سلسلے میں اس کا ادراک ہوگا یا پھر کوئی معنی نہیں۔ یہ بات کہ وہ شے بجائے خود بلا لحاظ ہماری حس اور امکانی تجربے کے وجود رکھتی ہے اس وقت کہی جاسکتی تھی جب شے حقیقی کا ذکر ہوتا۔ لیکن یہاں تو صرف ایک مظہر کا ذکر ہے جو زمان و مکان کے اندر ہے اور یہ دونوں شے حقیقی کے تعیّنات نہیں بلکہ صرف ہماری حس کے تعیّنات ہیں۔ لہذا جو کچھ ان کے اندر ہے (مظاہر) وہ بجائے خود کوئی شے نہیں بلکہ صرف ہمارے ادراکات ہیں اور اگر وہ ہمارے اندر (ہماری قوّتِ ادراک میں) دیے ہوئے نہ ہوں تو پھر کہیں نہیں پائے جاسکتے۔

حسی قوّتِ مشاہدہ اصل میں ایک انفعالی قوّت ہے بعض ادراکات سے متاثر ہونے کی جن کا باہمی علاقہ زمان و مکان کا (جو محض ہمارے حس کی صورتیں ہیں) خالص مشاہدہ ہے۔

ہمارے نفس کے باہر کہیں وجود نہیں رکھتے۔ اور خود ہمارے نفس کا (بہ حیثیت معروضِ شعور کے) اندرونی حسّی مشاہدہ جس کا تعیّن زمانے میں مختلف کیفیات کی توالی سے کیا جاتا ہے حقیقی نفسی یا قبل تجربی موضوع نہیں ہے بلکہ صرف ایک مظہر ہے جو اس ہمارے علم سے باہر ہستی کی حس میں دیا ہوا ہے۔ اس اندرونی حس کا وجود بہ حیثیت ایک مستقل شے کے تسلیم نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ اس کی شرط زمانہ ہے جو کسی شے حقیقی کا تعیّن نہیں ہو سکتا۔ مگر مکان اور زمانے میں مظاہر کی تجربی حقیقت ثابت اور خواب سے بہ خوبی تمیز ہو جاتی ہے جب کہ یہ دونوں تجربی قوانین کے مطابق ایک تجربے میں صحیح اور مکمل طور پر مربوط ہوں۔

غرض معروضات تجربہ کبھی بجائے خود نہیں بلکہ صرف تجربے میں دیے ہوتے ہیں اور اس کے باہر کہیں وجود نہیں رکھتے۔ یہ بات کہ چاند کے اندر باشندوں کا ہونا ممکن ہے گو کسی انسان نے ان کا ادراک نہیں کیا ہے، ہمیں ماننی پڑے گی۔ مگر اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ تجربے کی امکانی ترقی کے سلسلے میں ہم ان سے دوچار ہو سکتے ہیں۔ واقعتاً موجود ان سب چیزوں کو کہتے ہیں جو عملِ تجربہ کے قوانین کے مطابق کسی حسّی ادراک سے مربوط ہوں۔ پس یہ باشندے موجود اس وقت سمجھے جائیں گے جب وہ میرے شعورِ واقعی کے ساتھ تجربی ربط رکھتے ہوں۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ

یہ ادراکات جہاں تک کہ وہ اس (مکان و زمان کے) علاقے میں مربوط اور قابلِ تعیّن ہیں، معروضات کہلاتے ہیں۔ ان ادراکات کی غیر حسّی علّت ہمارے علم سے بالکل باہر ہی اور ہم اس کا بہ حیثیت معروض کے مشاہدہ نہیں کر سکتے کیونکہ اس قسم کے معروضات کا نہ تو مکان میں اور نہ زمانے میں (جو محض حسّی ادراک کی شرائط ہیں) ادراک کیا جا سکتا ہی اور بغیر ان شرائط کے ہم مشاہدے کا تصوّر تک نہیں کر سکتے۔ مظاہر کی علّت کا جو محض معقول ہی ہم نے قبل تجربی معروض نام رکھ دیا ہی صرف اس غرض سے کہ انفعالیتِ حس کے جوڑ کی ایک چیز ہمارے ذہن میں رہے۔ اسی قبل تجربی معروض کی طرف ہم اپنے امکانی ادراکات کی وسعت اور ربط کو منسوب کر سکتے ہیں اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ شی حقیقی کی حیثیت سے تجربے سے پہلے بجائے خود دیا ہوا ہی مگر مظاہر اُس کے مطابق بجائے خود نہیں بلکہ صرف تجربے میں دیے جاتے ہیں کیونکہ وہ محض ادراکات ہیں جو صرف حسّی ادراکات کی حیثیت سے ایک واقعی معروض ظاہر کرتے ہیں یعنی اس وقت جب کہ یہ حسّی ادراک اور سب ادراکات کے ساتھ وحدتِ تجربہ کے قوانین کے مطابق مربوط ہو۔ پس ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ گذشتہ زمانے کی واقعی اشیا قبل تجربی معروض تجربہ کی حیثیت سے دی ہوتی ہیں لیکن ہمارے لیے وہ اسی حد تک معروضات اور زمانۂ ماضی میں وجود رکھنے

والی ہیں جہاں تک ہم یہ تصوّر کریں کہ امکانی حسّی ادراکات کا ایک رجعتی سلسلہ (خواہ تاریخ کے یا علّت و معلول کے نقشِ قدم پر) تجربی قوانین کے مطابق، مختصر یہ کہ دُنیا کا سلسلۂ حوادث، ہمیں ایک گزرے ہوئے سلسلۂ زمانہ کا پتہ دیتا ہے جو موجودہ زمانے کی شرط ہو اور وہ بجائے خود نہیں بلکہ صرف امکانی تجربے کی نسبت سے واقعی سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ وہ کُل واقعات جو ہمارے وجود سے پہلے ازل سے اب تک گزر چکے ہیں ہمارے لیے صرف سلسلہ تجربہ کی امکانی توسیع کی حیثیت رکھتے ہیں موجودہ حسّی ادراک سے ان شرائط تک جو اس کا زمانے کے لحاظ سے تعیّن کرتے ہیں۔

پس جب ہم ہر زمانے اور ہر مکان کے کُل معروضات کا تصوّر کرتے ہیں تو ہم انھیں دونوں کے تجربے سے مقدّم قرار نہیں دیتے بلکہ یہ ادراک صرف ایک خیال ہے امکانی تجربے کی تکمیل مطلق کا۔ صرف اسی میں وہ معروضات (جو محض ادراکات ہیں) دیے ہوئے ہیں۔ لوگ جو کہا کرتے ہیں کہ یہ ہمارے تجربے سے پہلے وجود رکھتے ہیں اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ یہ تجربے کے اس حصّے میں پائے جاتے ہیں جس تک ہم اپنے حسّی ادراک سے شروع کر کے سلسلۂ رجعت کے ذریعے سے پہنچتے ہیں۔ اس سلسلے کی تجربی شرائط کی علّت، اور یہ کہ ہمیں کون کون کڑیاں ملیں گی اور یہ سلسلہ کتنی دُور تک چلے گا قبل تجربی ہے اور اس لیے لازمی طور پر

ہمارے علم سے باہر ہو مگر ہمیں اس سے سروکار نہیں ہو بلکہ صرف تجربے کے اصول تسلسل سے جس کے مطابق ہمیں معروضات یعنی مظاہر دیے جاتے ہیں۔ ایک ہی بات ہو خواہ ہم یہ کہیں کہ مکان کے اندر سلسلۂ تجربہ میں ایسے ستارے پائے جاتے ہیں جو ان بعید ترین ستاروں سے جنھیں ہم دیکھ سکتے ہیں سیکڑوں گنے بعید تر ہیں۔ یا یہ کہیں کہ مکان کائنات میں ایسے ستارے موجود ہیں جن کا نہ کسی انسان نے ادراک کیا ہو اور نہ کبھی کرے گا۔ اس لیے کہ اگر وہ اشیائے حقیقی کی حیثیت سے امکانی تجربے سے الگ دیے ہوئے ہوں تو وہ ہمارے لیے لاشی ہیں اور انھیں معروضات اسی حد تک کہہ سکتے ہیں جہاں تک کہ وہ تجربی رجعت کے سلسلے میں شامل ہوں۔ البتہ دوسرے لحاظ سے، جب کہ انھیں مظاہر سے ایک مجموعۂ مطلق کے کونیاتی عین کا کام لیا جاتا ہو اور اس مسئلے سے بحث ہوتی ہو جو امکانی تجربے کی حد سے آگے ہو، یہ بات اہمیت اختیار کر لیتی ہو کہ خیال کیے ہوئے معروضاتِ حس کا وجود کس طریقے سے مانا جائے کہ ہم اس وہم باطل سے محفوظ رہیں جو خود ہمارے تجربی تصورات کی غلط تعبیر سے لازمی طور پر پیدا ہوتا ہو۔

تناقضِ حکمِ محض

(ساتویں فصل)

قوّتِ حکم کی اندرونی کونیاتی نزاع کا تنقیدی فیصلہ

حکمِ محض کی ساری نقیض اس متکلمانہ استدلال پر مبنی ہے کہ جب مشروط دیا ہُوا ہو تو شرائط کا پُورا سلسلہ بھی دیا ہُوا ہوتا ہے۔ لہٰذا اس قیاس حکم کے ذریعے سے جس کا کُبریٰ اتنا قدرتی اور صریحی معلوم ہوتا ہے (ترکیب مظاہر کی) مختلف شرائط کے مطابق جو ایک سلسلہ بناتی ہیں اُتنے ہی کونیاتی اعیان پیش کیے جاتے ہیں اور اُن میں ان سلسلوں کی تکمیل مطلق فرض کر لی جاتی ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اس استدلال کے مغالطے کو دُور کریں ہمیں چند تصوّرات کی جو اس کے اندر شامل ہیں تصحیح اور تعیّن کر دینا چاہیے۔

سب سے پہلے تو یہ بات بالکل واضح اور یقینی ہے کہ جب مشروط دیا ہُوا ہو تو اسی کے ساتھ اُس کی کُل شرائط کا رجعتی سلسلہ بطور ایک مطالبے کے دیا ہُوا ہوتا ہے۔ اس لیے کہ مشروط کے تصوّر کی خصوصیت ہے کہ وہ کسی چیز کی نسبت شرط کے ساتھ اور اگر وہ بھی مشروط ہو تو اس شرط کی شرط کے ساتھ، اسی طرح اس سلسلے کی کُل کڑیوں کے ساتھ ظاہر کرتا ہے۔ پس یہ ایک تحلیلی قضیّہ ہے جو قبل تجربی تنقید

کے خوف سے بالاتر ہو۔ یہ قوّتِ حکم کا ایک منطقی اصول موضوعہ ہو کہ ایک تصوّر کو جو تعلق اپنی شرائط کے ساتھ ہوتا ہو اور جو اس تصوّر سے لازمی طور پر وابستہ ہو اس کا پتہ جتنی دُور تک ہو سکے چلائے۔

دوسرے جب مشروط اور اس کی شرط اشیائے حقیقی ہوں اور مشروط دیا ہوا ہو تو نہ صرف شرط کا رجعتی سلسلہ بہ طور ایک مطالبے کے بلکہ خود شرط واقعی دی ہوئی ہوتی ہو اور چونکہ یہ بات سلسلے کی ہر کڑی پر صادق آتی ہو لہٰذا شرائط کا مکمل سلسلہ اور اسی میں غیر مشروط بھی اسی بنا پر دیا ہُوا سمجھا جاتا ہو کہ مشروط، جس کا امکان اس سلسلے پر موقوف ہو، دیا ہوا ہو۔ یہاں مشروط اور شرط کی ترکیب محض قوّتِ فہم کی ترکیب ہو جو اشیا کی حقیقی حالت کا تصوّر کر لیتی ہو مگر اس پر غور نہیں کرتی کہ آیا ہم ان کا علم حاصل کر سکتے ہیں یا نہیں اور کر سکتے ہیں تو کیوں کر۔ بہ خلاف اس کے جب ہمیں صرف مظاہر سے سروکار ہو، جو ادراکات کی حیثیت سے اس وقت تک دیے ہوئے نہیں ہوتے جب تک ہم ان کا علم حاصل نہ کر لیں (یعنی خود انھیں حاصل نہ کر لیں اس لیے کہ وہ بجز تجربی معلومات کے اور کچھ نہیں ہیں) تو ہم مذکورہ بالا معنی میں یہ بات نہیں کہ سکتے کہ جب مشروط دیا ہوا ہو تو اس کی شرائط بھی (بہ حیثیت مظاہر کے) دی ہوئی ہوتی ہیں یعنی ہم ان کے سلسلے کی تکمیلِ مطلق مستنبط

نہیں کر سکتے اس لیے کہ مظاہر حِسّی ادراک میں صرف ایک تجربی ترکیب کی حیثیت رکھتے ہیں (جو مکان و زمان کے اندر ہوتی ہی) لہٰذا وہ صرف اسی ترکیب میں دیے ہوئے ہوتے ہیں یہ کوئی ضروری بات نہیں کہ جب مشروط (مظہر کی حیثیت سے) دیا ہوا ہو تو اسی کے ساتھ وہ ترکیب بھی جو اس کی تجربی شرط ہو، دی ہوئی ہو بلکہ وُہ صرف عملِ رجعت ہی کے ذریعے سے وقوع میں آتی ہو بغیر اس کے کبھی نہیں۔ البتّہ اس صورت میں یہ کہا جا سکتا ہو کہ شرائط کی طرف رجعت یعنی ایک مسلسل تجربی ترکیب کا مطالبہ یا تقاضا موجود ہو اور ایسی شرائط کا ہونا ضروری ہو جو اس رجعت کے ذریعے سے دی جا سکیں۔ مذکورہ بالا بحث سے ظاہر ہو کہ کونیاتی قیاسِ حُکم کے کُبریٰ میں تو مشروط ایک خالص مقولے کے قبل تجربی معنی میں آیا ہو لیکن صغریٰ میں ایک تصوّرِ فہم کے جو محض مظاہر پر عاید کیا گیا ہو، تجربی معنی میں استعمال ہوا ہو۔

پس اس میں وہ منطقی مغالطہ پایا جاتا ہو جسے مغالطہ طرزِ انشا کہتے ہیں۔ مگر یہ مغالطہ مصنوعی طور پر پیدا نہیں کیا گیا ہو بلکہ قوّتِ حکم میں قدرتی طور پر پیدا ہوتا ہو اس کے ذریعے سے ہم (کبریٰ میں) بے تامّل سلسلۂ شرائط دیا ہوا فرض کر لیتے ہیں جب کہ کوئی چیز مشروط کی حیثیت سے دی ہوئی ہو کیونکہ یہ تو ایک منطقی مطالبہ ہو کہ دیے ہوئے نتیجے کے کل مقدمات دیے ہوئے ہوں اور یہاں مشروط اور

شرط کے تعلّق میں زمانے کا دخل نہیں ہے۔ دونوں بجائے خود ساتھ ساتھ دیے ہوئے سمجھے جاتے ہیں۔ پھر یہ بھی ایک قدرتی بات ہے کہ (صغریٰ میں) مظاہر اشیائے حقیقی اور محض قوّتِ فہم میں دیے ہوئے معروضات سمجھے جائیں جس طرح کبریٰ میں ہُوا تھا جہاں ہم نے کل شرائطِ مشاہدہ سے جن کے ماتحت معروضات دیے جا سکتے ہیں، قطعِ نظر کر لی تھی مگر ان دونوں تصوّرات میں ایک قابلِ لحاظ فرق ہے جس پر ہم نے توجہ نہیں کی۔ مشروط اور اس کے سلسلۂ شرائط کی ترکیب میں (کبریٰ میں) نہ تو زمانے کی قید تھی اور نہ توالی کا تصوّر۔ بہ خلاف اس کے تجربی ترکیب اور مظہری سلسلۂ شرائط (جو صغریٰ کے تحت میں لایا گیا ہے) لازمی طور پر متوالی اور زمانے کے اندر یکے بعد دیگرے دیا ہُوا ہے۔ لہٰذا ہم آخر الذکر میں اول الذکر کی طرح ترکیب اور اس کے ذریعے سے تصوّر کیے ہوئے سلسلے کی تکمیل مطلق فرض نہیں کر سکتے اس لیے کہ وہاں تو سلسلے کی کُل کڑیاں (بلا قید زمانہ) دی ہوئی ہیں اور یہاں وہ صرف متوالی رجعت کے ذریعے سے حاصل کی جا سکتی ہیں جس کے دیے جانے کی صرف یہی صورت ہے کہ ہم اسے واقعی عمل میں لائیں۔

اس استدلال کا جواب (کونیاتی قضایا میں) مشترک ہے۔ یہ سقم ظاہر کرنے کے بعد ہم بجا طور پر دونوں فریقوں کے متضاد دعوؤں کو بے بنیاد سمجھ کر رد کر سکتے ہیں مگر اس سے

ان کی نزاع اس لحاظ سے ہنوز دور نہیں ہوتی کہ انھیں یہ بات یقین نہیں آئے گی کہ وہ دونوں یا ان میں سے ایک نفس دعوے (نیتجے) میں غلطی پر ہے، ہر چند کہ اس دعوے کی دلیل صحیح نہ ہو۔ بظاہر یہ ایک بالکل واضح امر معلوم ہوتا ہے کہ جب ایک شخص کہتا ہے کائنات ایک آغاز رکھتی ہے اور دوسرا کہتا ہے کہ وہ کوئی آغاز نہیں رکھتی بلکہ ہمیشہ سے موجود ہے تو دونوں میں سے ایک کا دعوے ضرور صحیح ہو گا۔ ایسی صورت میں چونکہ وضاحت فریقین کے دعوؤں میں یکساں پائی جاتی ہے۔ اس لیے یہ فیصلہ کرنا ناممکن ہے کہ ان میں سے کون حق بجانب ہے اور باوجودیکہ قوتِ حُکم کی عدالت دونوں فریقوں کو صلح کی ہدایت کرتی ہے مگر ان کی نزاع بدستور جاری رہتی ہے۔ پس اس کا کوئی معقول فیصلہ کرنے کی جس سے فریقین مطمئن ہو جائیں، کوئی صورت نظر نہیں آتی بجز اس کے چونکہ وہ ایک دوسرے کی تردید اس قدر خوبی کے ساتھ کر سکتے ہیں۔ اس لیے انھیں یقین دلایا جائے کہ ان کی نزاع بالکل بے بنیاد ہے اور ایک قبل تجربی التباس نے ان کی نظروں کو وہ چیز دکھائی ہے جس کا کہیں وجود نہیں۔ ہم یہی طریقہ اختیار کریں گے کہ اس نزاع کو، جس کا کوئی فیصلہ نہیں ہو سکتا، رفع دفع کر دیں۔

زینو ایلیائی کو جو متکلمانہ موشگافی میں شہرت رکھتا ہے۔ افلاطون نے ایک بے باک سوفسطائی قرار دے کر اِس بات

پر لعنت ملامت کی ہو کہ وہ اپنا کمال دکھانے کے لیے
ایک ہی قضیے کو بظاہر معقول دلائل سے ثابت کرتا ہو
اور پھر اتنے ہی قوی دلائل سے رد کر دیتا ہو۔ اس کا قول
تھا کہ خدا (جو غالباً اس کے یہاں کائنات کے مترادف ہو)
نہ تو محدود ہو اور نہ غیر محدود، نہ متحرک نہ ساکن، نہ کسی
اور شے سے مشابہ اور نہ غیر مشابہ۔ جن لوگوں نے اس
کے متعلق رائے قائم کی ہو ان کے خیال میں وہ دو متضاد
قضایا سے انکار کرتا ہو اور یہ جائز نہیں۔ لیکن میں نہیں
سمجھتا کہ ہم اسے اس معاملے میں موردِ الزام قرار دے
سکتے ہیں۔ ان قضایا میں سے پہلے قضیے پر ہم ابھی روشنی
ڈالیں گے۔ رہے بقیہ قضایا سو اگر وہ خدا سے کل کائنات
مراد لیتا ہو تو اسے یہ کہنا ہی چاہیے کہ وہ نہ تو اپنے
مقام پر مستقل طور پر موجود (یعنی ساکن) ہو اور نہ اپنا
مقام بدلتا ہو (یعنی متحرک ہو) اس لیے کہ کل مقامات کائنات
کے اندر ہیں پس خود کائنات کسی مقام کے اندر نہیں۔ اسی
طرح جب کائنات کل موجودات کو محیط ہو تو وہ کسی اور
شے سے نہ تو مشابہ ہو اور نہ غیر مشابہ اس لیے کہ اس کے
سوا اور کوئی شے موجود ہی نہیں جس سے اس کا مقابلہ کیا
جا سکے۔ جب دو متضاد قضایا ایک ایسی شرط پر مبنی ہوں جو
پوری نہیں ہوتی تو باوجود اپنے تناقض کے (جو اصل میں کوئی
تناقض نہیں ہو) دونوں کے دونوں ساقط ہو جاتے ہیں اس لیے

کہ وہ شرط ہی ساقط ہو جس پر ان میں سے ہر ایک قضیے کا صحیح ہونا موقوف ہو۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ہر جسم میں یا تو خوشبو ہوتی ہو یا بدبو تو ایک تیسری صورت بھی ہو سکتی ہو اور وہ یہ ہو کہ اس میں سرے سے کسی قسم کی بو ہی نہ ہو چنانچہ دو متضاد قضایا میں سے ہر ایک کا غلط ہونا ممکن ہو۔ البتہ جب یہ کہا جائے کہ اس میں یا تو خوشبو ہوتی ہو یا نہیں ہوتی تو دونوں تصدیقات میں تضاد تناقض ہو اور مذکورہ بالا صورت میں پہلی تصدیق غلط ہو لیکن اس کی نقیض یعنی بعض اجسام میں خوشبو نہیں ہوتی اُن اجسام پر بھی حاوی ہو جن میں سرے سے بُو ہی نہیں ہوتی۔ اوّل الذکر تقابل میں تصوّر جسم کی اتفاقی شرط یعنی (یعنی بو) متضاد تصدیق میں بدستور باقی رہی اور اس کے ذریعے سے رفع نہیں ہوئی۔ پس دوسری تصدیق پہلی کی نقیض نہیں ہو۔

چنانچہ جب میں یہ کہوں کہ کائنات مکان کے لحاظ سے یا تو نامحدود ہو یا نامحدود نہیں ہو۔ تو پہلے قضیے کے غلط ہونے کی صورت میں اس کی نقیض کا کہ کائنات نامحدود نہیں ہو، صحیح ہونا ضروری ہو۔ یہاں ہم نے کائنات کے نامحدود ہونے سے انکار کیا ہو لیکن اس کے محدود ہونے کا دعویٰ نہیں کیا۔ البتہ اگر یہ کہا جائے کہ کائنات یا تو نامحدود ہو یا محدود تو دونوں قضایا کا غلط ہونا ممکن ہو کیونکہ اس

صورت میں ہم کائنات کو بہ حیثیت وجودِ حقیقی وسعت کے لحاظ سے متعیّن سمجھ لیتے ہیں اور متضاد قضیے میں ہم صرف یہی نہیں کرتے کہ اس کے نا محدود ہونے اور شاید اسی کے ساتھ اس کے مستقل وجود سے بھی انکار کریں۔ بلکہ اُسے شئِ حقیقی سمجھ کر اس میں ایک مزید تعیّن کا اضافہ کر دیتے ہیں۔ یہ دوسری بات بھی پہلی کی طرح غلط ہو سکتی ہے جب کہ کائنات ہمیں شئِ حقیقی کے طور پر سرے سے دی ہی نہ گئی ہو۔ نہ محدود کی حیثیت سے اور نہ نا محدود کی حیثیت سے۔ اگر اس قسم کے تضاد کو متکلمانہ تقابل اور تضادِ تناقض کو تحلیلی تقابل کہا جائے تو ان دو تصدیقات میں سے، جن میں متکلمانہ تقابل ہو، ہر ایک غلط ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ ان میں سے ایک نہ صرف دوسرے کو رد کرتی ہے بلکہ اِس سے زیادہ دعوےٰ کرتی ہے جتنا تردید کے لیے ضروری ہے۔

جب یہ دونوں قضایا "کائناتِ وسعت کے لحاظ سے نا محدود ہے" اور "کائناتِ وسعت کے لحاظ سے محدود ہے" ایک دوسرے کی نقیض سمجھے جاتے ہیں تو یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ کائنات (یعنی کُل سلسلہ مظاہر) شئِ حقیقی ہے اس لیے وہ اس وقت بھی باقی رہتی ہے جب ہم اس کے سلسلۂ مظاہر کی محدود یا نا محدود رجعت کو ساقط سمجھ لیں لیکن اگر ہم اِس تصوّر یا قبل تجربی التباس کو دور کر دیں اور کائنات کا شئِ حقیقی ہونا تسلیم نہ کریں تو ان دونوں دعوؤں کا تضادِ تناقض، محض

متکلمانہ تضاد رہ جاتا ہے اور چونکہ کائنات بجائے خود (ہمارے ادراکات کے سلسلۂ رجعت سے قطع نظر کرکے) سرے سے وجود ہی نہیں رکھتی۔ اس لیے اس کا وجود نہ تو کوئی مستقل نامحدود کل ہے اور نہ کوئی مستقل محدود کل۔ وہ صرف سلسلۂ مظاہر کی تجربی رجعت میں پائی جاتی ہے اس کے علاوہ کہیں نہیں پائی جاتی۔ چنانچہ جب یہ سلسلہ ہمیشہ مشروط ہو تو کبھی پورا نہیں دیا جا سکتا لہذا کائنات کوئی غیر مشروط کل نہیں ہے۔ پس اس حیثیت سے نہ تو وہ نامحدود وسعت کے ساتھ وجود رکھتی ہے اور نہ محدود وسعت کے ساتھ۔

یہاں جو کچھ پہلے کونیاتی عین یعنی کمیت مظاہر کی تکمیل مطلق کے متعلق کہا گیا ہے وہ بقیہ اعیان پر بھی صادق آتا ہے سلسلۂ شرائط صرف رجعتی ترکیب ہی میں پایا جاتا ہے۔ مظہر کی حیثیت سے وہ کوئی مستقل شے نہیں جو رجعت سے پہلے دی ہوئی ہو۔ اسی لیے ہمیں یہ کہنا پڑتا ہے کہ ایک دیے ہوئے مظہر کے اجزا کی تعداد بجائے خود نہ تو نامحدود ہے اور نہ محدود۔ کیونکہ مظہر کوئی وجودِ حقیقی نہیں رکھتا اور اس کے اجزا صرف رجعت تقسیمی کے ذریعے سے اور اسی کے اندر دیے جاتے ہیں اور یہ رجعت نہ تو نامحدود کی حیثیت سے اور نہ محدود کی حیثیت سے کبھی پوری دی ہوئی ہوتی ہے۔ یہی بات اس سلسلے پر بھی صادق آتی ہے جس میں ہم ایک علت سے دوسری بالاتر علت کی طرف یا مشروط وجود سے غیر مشروط

وجود واجب کی طرف رجعت کرتے ہیں - یہ سلسلہ بجائے خود اپنی مجموعی تعداد کے لحاظ سے نہ تو نامحدود سمجھا جا سکتا ہے اور نہ محدود اس لیے کہ وہ ایک دوسرے کے ماتحت ادراکات کے سلسلے کی حیثیت سے صرف حرکیاتی رجعت پر مشتمل ہے - اس لیے رجعت سے قبل اور مستقل اشیا کے سلسلے کی حیثیت سے اس کا وجود ناممکن ہے -

چنانچہ کونیاتی اعیان میں حکمِ محض کا تناقض یہ ثابت کر دینے سے دُور ہو جاتا ہے کہ یہ محض متکلمانہ تضاد ہے اور یہ نزاع صرف ایک التباس کی بنا پر ہے جو اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ تکمیلِ مطلق کا عین جو صرف اشیائے حقیقی کی صفت ہے مظاہر پر عاید کر دیا گیا ہے جو صرف ہمارے ادراکات ہیں اور جب وہ ایک سلسلہ بناتے ہوں تو متوالی رجعت میں وجود رکھتے ہیں - اس کے علاوہ ان کا کہیں وجود نہیں - دوسری طرف اس تناقض سے اذعانی طور پر نہ سہی مگر تنقیدی اور اصولی طور پر یہ فائدہ اُٹھایا جا سکتا ہے کہ اس کے ذریعے سے مظاہر کی قبل تجربی تصوّریت بالواسطہ ثابت کی جا سکتی ہے اگر کوئی شخص قبل تجربی حسیّات کے بلاواسطہ ثبوت کو کافی نہ سمجھے - یہ ثبوت حسب ذیل ہو گا - اگر کائنات ایک مستقل کُل کی حیثیت سے وجود رکھتی ہے تو وہ یا تو محدود ہو گی یا نامحدود -

مگر یہ دونوں باتیں (پہلی ضدِ دعوے کی اور دوسری دعوے کی مذکورہ بالا دلائل کی رُو سے) غلط ہیں - پس یہ بھی

غلط ہے کہ کائنات (بہ حیثیت کُل مظاہر کے مجموعے کے) ایک مستقل کُل کی حیثیت سے وجود رکھتی ہے ۔ لہٰذا مظاہر ہمارے ادراک کے باہر کوئی چیز نہیں ۔ اسی کو ہم ان کی قبل تجربی تصوّریت کہتے ہیں ۔ یہ ملاحظہ بہت اہم ہے ۔ اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ چاروں تناقضات کے مذکورہ بالا دلائل محض فریبِ نظر نہیں بلکہ حقیقت پر مبنی ہیں بشرطیکہ مظاہرِ عالم محسوس کو جو ان سب کا مجموعہ ہے اشیائے حقیقی فرض کر لیا جائے مگر جو قضایا ان سے ماخوذ ہیں ان کے باہمی تضاد سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ یہ فرض کرنا غلط تھا اور اشیا کی ماہیت بہ حیثیت معروضات حواس منکشف ہو جاتی ہے ۔ پس قبل تجربی علم کلام ہرگز مذہب تشکیک کی تائید نہیں کرتا البتہ تشکیکی طریقے کی ضرور تائید کرتا ہے ۔ یہ طریقہ علمِ کلام میں جس قدر مفید ہے اس کی مثال اس وقت نظر آتی ہے جب ہم قوتِ حکم کے متضاد دلائل کو آزادی کے ساتھ ایک دوسرے کی تردید کرنے کا موقع دیں ۔ ان سے خواہ ہمیں وہ مقصد حاصل نہ ہو جس کی تلاش تھی پھر بھی کوئی نہ کوئی مفید چیز ضرور ہاتھ آئے گی جو ہمیں اپنی تصدیقات کی تصحیح میں مدد دے گی ۔

تناقض حکمِ محض کی

(آٹھویں فصل)

کونیاتی اعیان کے متعلق حکمِ محض کا ترتیبی اصول

تکمیل کے کونیاتی عین کے ذریعے سے پورا سلسلۂ شرائط عالمِ محسوس میں شئ حقیقی کی حیثیت سے دیا ہوا نہیں ہوتا بلکہ صرف اس کی رجعت میں ایک مطالبے کی حیثیت سے دیا جا سکتا ہے اس ترمیم کے ساتھ کہ حکمِ محض کا بنیادی قضیہ بدستور صحیح رہتا ہے۔ وہ ان علومِ متعارفہ میں، جن کے ذریعے سے تکمیل معروض کے اندر موجود تصوّر کی جائے شمار نہیں کیا جا سکتا بلکہ قوّتِ فہم کے لیے یعنی موضوع کے لیے ایک اصول موضوعہ سمجھا جائے گا کہ تکمیلِ عین کے مطابق ایک دیے ہوئے مشروط کے سلسلۂ شرائط میں رجعت کو عمل میں لائے اور جاری رکھے۔ اس لیے کہ عالمِ محسوس میں یعنی زمان و مکان میں ہر شرط جس تک ہم دیے ہوئے مظاہر کی توجیہہ میں پہنچتے ہیں، خود بھی مشروط ہے۔ یہ مظاہر حقیقی معروضات نہیں ہیں جن میں غیر مشروط مطلق پایا جا سکے بلکہ محض تجربی تصوّرات ہیں جن کی شرط ہمیشہ مشاہدے میں موجود ہونی چاہیے جو مکان یا زمانے کے لحاظ سے ان کا تعیّن کرتی ہو۔ پس قوّتِ حکم کا بنیادی قضیہ صرف ایک

قاعدہ ہے جو دیے ہوئے مظاہر کے سلسلۂ شرائط میں ایک
ایسی رجعت کا تقاضا کرتا ہے جو کبھی غیر مشروط مطلق پر پہنچ
کر رک نہیں سکتی۔ پس وہ کوئی امکان تجربہ یا معروضاتِ
حِس کے تجربی علم کا اُصول، یعنی قوّتِ فہم کا اُصول نہیں ہے
اس لیے کہ تجربہ ہمیشہ (دیے ہوئے مشاہدے کے مطابق)
اپنی حدود میں محصور ہوتا ہے اور نہ وہ کوئی قوّتِ حُکم کا تعمیری
اصول ہے جو عالمِ محسوس کے تصوّر کو امکانی تجربے کی حد
کے باہر توسیع دیتا ہو بلکہ ایک بنیادی اصول ہے خود تجربے
کو زیادہ سے زیادہ توسیع دینے کا جس کے مطابق تجربے
کی کسی حد کو آخری حد نہیں سمجھنا چاہیے یعنی وہ
اصولِ حُکم ہے جو یہ تجویز کرتا ہے کہ عملِ رجعت کو
کس طرح انجام دیا جائے نہ یہ کہ وہ پہلے سے
معلوم کر لیتا ہو کہ معروض کے اندر رجعت سے
قبل کیا چیز موجود ہے اس لیے ہم اسے قوّتِ
حُکم کا ترتیبی اصول کہیں گے۔ اس کے مقابلے
یہ قضیہ کہ سلسلہ شرائط کی تکمیلِ مطلق معروض
(مظاہر) میں حقیقتاً دی ہوئی ہے ایک تعمیری کونیاتی
اصول ہوتا۔ اسی امتیاز کے ذریعے سے ہم یہ چاہتے
ہیں کہ اس تعمیری اصول کا بے بنیاد ہونا
ثابت کر دیں تاکہ وہ غلطی، جو عموماً ہوتی ہے کہ
(قبل تجربی التباس کے ذریعے سے) اس

عین کی طرف جو صرف ایک ترتیبی اُصول کا کام دیتا ہے.
معروضی حقیقت منسوب کر دی جاتی ہے، نہ ہونے پائے۔
حُکمِ محض کے اس قاعدے کا صحیح مفہوم متعیّن کرنے میں سب سے پہلے یہ بات سمجھ لینا چاہیے کہ وہ یہ نہیں بتا سکتا کہ معروض کیا ہے بلکہ صرف یہ کہ تجربی رجعت کیوں کر عمل میں لائی جائے تاکہ معروض کا مکمّل تصوّر حاصل ہو سکے۔ اگر وہ معروض کی حقیقت بتا سکتا تو وہ ایک تعمیری اصول ہوتا جس کا حُکمِ محض سے اخذ کیا جانا کسی طرح ممکن نہیں۔ پس کوئی شخص اس سے یہ مطلب نہیں نکال سکتا کہ ایک دیے ہوئے مشروط کا سلسلہ شرائط بجائے خود محدود یا نا محدود ہے کیوں کہ اس طرح تکمیلِ مطلق کا ایک عین محض جو صرف قوّتِ حُکم کی پیداوار ہے ایک ایسے معروض کا تصوّر کرتا ہے جو کسی تجربے میں نہیں دیا جا سکتا اور ایک سلسلۂ مظاہر کی طرف وہ معروضی حقیقت منسوب کرتا ہے جو تجربی ترکیب سے آزاد ہے۔ غرض قوّتِ حُکم کا عین صرف سلسلۂ شرائط کی رجعتی ترکیب کے لیے ایک قاعدہ مقرر کرتا ہے جس کی رُو سے وہ مشروط سے شروع کر کے ایک دوسرے کے ماتحت شرائط سے گزرتی ہوئی غیر مشروط کی طرف بڑھتی ہے اگرچہ اس تک کبھی نہیں پہنچتی۔ اس لیے کہ غیر مشروط مطلق تجربے میں کبھی نہیں پایا جاتا۔

یہاں سب سے پہلے اس کا صحیح تعیّن کرنا ہے کہ اس

ترکیب سے جو کبھی مکمّل نہیں ہوتی کیا مرّاد ہو - ریاضی دانوں کے یہاں صرف اقدام غیر محدود کی اصطلاح استعمال ہوتی ہو۔ تصوّرات کی چھان بین کرنے والے (فلسفی) اِس کے بجائے اقدام غیر معیّن استعمال کرتے ہیں - ہم یہاں اس کی تحقیق نہیں کریں گے کہ فلسفیوں نے یہ تفریق کس بنا پر کی ہو اور اس کا استعمال مفید ہو یا نہیں بلکہ اپنے مقصد کو پیشِ نظر رکھ کر ان تصوّرات کا صحیح تعیّن کرنے کی کوشش کریں گے۔

ایک خطِ مستقیم کے متعلق بجا طور پر کہا جا سکتا ہو کہ وہ غیر محدود طور پر بڑھایا جا سکتا ہو اور یہاں غیر محدود اور غیر معیّن میں فرق کرنا محض ایک بے معنی موشگافی ہو۔ اگرچہ یہ کہنا کہ ایک خط کو غیر معیّن طور پر بڑھاؤ اس سے زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہو کہ اِسے غیر محدود طور پر بڑھاؤ اس لیے کہ اوّل الذکر کے معنی ہیں کہ جہاں تک جی چاہے بڑھاتے چلے جاؤ مگر دوسرے کے معنی ہیں کہ اس کا بڑھانا کبھی ختم نہ کرو (حالانکہ یہاں ہمارا مطلب یہ نہیں ہو)۔ چنانچہ جہاں تک امکان کا تعلّق ہو اوّل الذکر بالکل صحیح ہو اس لیے کہ آپ چاہیں تو اسے غیر محدود طور پر بڑھاتے چلے جائیں - یہی بات ان تمام صورتوں پر صادق آتی ہو جہاں صرف اقدام یعنی شرط سے مشروط کی طرف بڑھنے کا ذکر ہوتا ہو - یہ امکانی اقدام سلسلۂ مظاہر میں غیر محدود طور پر

چلا جاتا ہے۔ ماں باپ سے شروع کرکے آپ اولاد کے سلسلے کو غیر محدود تصوّر کر سکتے ہیں اور بجا طور پر فرض کر سکتے ہیں کہ واقعی کائنات میں یہ سلسلہ برابر جاری رہے گا۔ قوّتِ حکم سلسلے کی تکمیلِ مطلق کا تقاضا نہیں کرتی اس لیے کہ وہ اسے شرط کی حیثیت سے دیا ہوا نہیں سمجھتی بلکہ صرف مشروط کی حیثیت سے دیکھتی ہے جو محض ایک مفروضہ چیز ہے اور غیر محدود طور پر بڑھائی جا سکتی ہے۔

مگر اس مسئلے کی صورت بالکل مختلف ہے کہ دیے ہوئے مشروط سے شرائط کی طرف رجعت کا سلسلہ کہاں تک چلتا ہے، آیا ہم اسے رجعت غیر محدود کہہ سکتے ہیں یا صرف ایک غیر متعین حد تک جانے والی رجعت۔ آیا ہم موجودہ انسانوں کے آبا و اجداد کا سلسلہ غیر محدود طور پر بڑھا سکتے ہیں یا صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ جتنی دور تک ہم نے رجعت کی کہیں اس سلسلے کو محدود سمجھنے کی کوئی تجربی وجہ نہیں پائی گئی چنانچہ ہمارا یہ حق بھی ہے اور فرض بھی کہ ہر مورث کے آبا و اجداد کا اور آگے پتہ چلائیں مگر یہ نہیں کہ انھیں دیا ہوا فرض کر لیں۔

چنانچہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جب کُل معروض تجربی مشاہدے میں دیا ہوا ہو تو اس کی اندرونی شرائط کا سلسلۂ رجعت غیر محدود تک چلا جاتا ہے لیکن اگر سلسلے کی صرف ایک کڑی دی ہوئی ہو اور اس سے شروع کرکے سلسلۂ رجعت کو

تکمیلِ مطلق تک پہنچانے کا سوال ہو تو یہ رجعت صرف ایک
غیر معیّن حد تک جا سکتی ہے۔ مثلاً ایک مادّے کے متعلق جو
مقررہ حدود کے اندر ہو (ایک جسم کے متعلق) یہ کہا جا سکتا ہو
کہ اس کی تقسیم کا سلسلہ غیر محدود ہے۔ اس لیے کہ یہ مادّہ
مع اپنے کُل امکانی اجزا کے تجربی مشاہدے میں دیا ہوا ہے۔
اب چونکہ اس کُل کی شرط اس کا جُز اور جُز کی شرط جُز کا
جُز ہے وقس علیٰ ہذا اور اس رجعت تقسیم میں کہیں سلسلہ شرائط
کی غیر مشروط (ناقابلِ تقسیم) کڑی نہیں ملتی اس لیے نہ صرف
یہ کہ اس تقسیم کو ختم کرنے کی کوئی تجربی وجہ نہیں بلکہ مسلسل
تقسیم کے مزید اجزا عملِ تقسیم سے پہلے تجربے میں دیے
ہوئے ہیں یعنی تقسیم کا سلسلہ غیر محدود ہے۔ بہ خلاف اس
کے ایک دیے ہوئے انسان کے آبا و اجداد کا سلسلہ کسی
امکانی تجربے میں تکمیلِ مطلق کے ساتھ دیا ہوا نہیں ہے مگر
عملِ رجعت سلسلہ آباء کی ہر کڑی سے مقدّم کڑی کی طرف
بڑھتا چلا جاتا ہے چنانچہ کوئی ایسی تجربی حد نہیں ملتی جہاں
اس سلسلے کی کسی کڑی کو غیر مشروط مطلق کہہ سکیں مگر
چونکہ وہ سب کڑیاں، جو موجودہ کڑی کی شرط ہیں، کُل کے
تجربی مشاہدے میں رجعت سے پہلے موجود نہیں ہیں اس
لیے یہ (دیے ہوئے کُل کی تقسیم کا) غیر محدود سلسلہ نہیں ہے
بلکہ دی ہوئی کڑی کی مقدّم کڑیوں کو، جن میں سے ہر ایک
خود بھی مشروط ہے، تلاش کرنے کا غیر معیّن سلسلہ ہے۔

دونوں صورتوں (یعنی غیر محدود رجعت اور غیر متعین حد تک رجعت) میں سے کسی صورت میں سلسلۂ شرائط غیر محدود کی حیثیت سے معروض میں دیا ہوا نہیں ہے۔ یہ اشیا نہیں ہیں جو بجائے خود دی ہوتی ہوں بلکہ محض مظاہر ہیں جو ایک دوسرے کے شرائط کی حیثیت سے صرف عملِ رجعت ہی میں دیے جاتے ہیں۔ پس اب سوال یہ نہیں رہا کہ یہ سلسلۂ شرائط بجائے خود کتنا بڑا ہے آیا محدود ہے یا غیر محدود، بلکہ یہ ہو گیا کہ ہم تجربی رجعت کس طرح عمل میں لائیں اور اسے کہاں تک جاری رکھیں۔ پس اس عمل کے اصول میں نہت نمایاں فرق ہے۔ جب کُل معروض تجربہ میں دیا ہُوا ہو تو اس کی اندرونی شرائط کے سلسلے کو غیر محدود طور پر جاری رکھنا ممکن ہے لیکن جب وہ دیا ہُوا نہ ہو بلکہ تجربی رجعت کے ذریعے سے دیا جانے والا ہو تو ہم صرف یہ کہ سکتے ہیں کہ یہ غیر محدود طور پر ممکن ہے کہ سلسلہ کی مزید شرائط تلاش کی جائیں۔ پہلی صورت میں ہم کہ سکتے ہیں کہ جہاں تک ہم رجعت (تقسیم) کے ذریعے سے پہنچ سکتے ہیں اس سے زیادہ اجزا موجود ہیں اور تجربے میں دیے ہوئے ہیں مگر دوسری صورت میں یہ کہیں گے کہ ہم رجعت میں برابر آگے بڑھ سکتے ہیں اس لیے کہ سلسلے کی کوئی کڑی غیر مشروط مطلق کی حیثیت سے تجربے میں دی ہوئی نہیں ہے پس ہر کڑی کی ایک مقدم کڑی ہونا ممکن ہے اور اس کو تلاش کرنا ضروری ہے۔

وہاں تو سلسلے کی مزید کڑیوں کا ملنا ضروری تھا مگر یہاں مزید کڑیوں کا تلاش کرنا ضروری ہے کیونکہ کوئی تجربہ اس سلسلے کی قطعی حد نہیں بناتا۔ یا تو آپ کے پاس کوئی ایسا ادراک نہیں ہے جو آپ کی تجربی رجعت کی قطعی حد بندی کرتا ہو، اس صورت میں آپ کو اپنی رجعت کو مکمّل نہ سمجھنا چاہیے۔ یا آپ کے پاس کوئی ایسا ادراک ہے جو اس سلسلے کی حد بندی کرتا ہے۔ اس صورت میں وہ خود اس سلسلے کا جہاں تک کہ آپ رجعت میں پہنچے ہیں، جزو نہیں ہو سکتا (اس لیے کہ جو چیز حد بندی کرتی وہ اس چیز سے جس کی حد بندی کی جائے، مختلف ہوتی ہے) اور آپ کو اپنا عملِ رجعت اس شرط تک پہنچانا پڑے گا۔ غرض آئندہ فصل میں ملاحظات پر عملی مثالوں کے ذریعے سے روشنی ڈالی جائے گی۔

تناقض حُکمِ محض کی

(نویں فصل)

کونیاتی اعیان کے متعلق حُکمِ محض کے ترتیبی اُصول کا تجربی استعمال

جیسا کہ ہم کئی بار ثابت کر چکے ہیں، نہ تو قوّتِ فہم کے اور نہ قوّتِ حکم کے تصوّرات کا کوئی قبل تجربی استعمال ممکن ہے حالانکہ عالمِ محسوس میں شرائط کے سلسلوں کی تکمیل مطلق قوّتِ حکم کے

قبل تجربی استعمال ہی پر مبنی ہو جو معروض کو شے حقیقی سمجھ کر اس کی غیر مشروط تکمیل کا مطالبہ کرتی ہو۔ چونکہ عالمِ محسوس میں کہیں شے حقیقی نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا عالمِ محسوس میں ان سلسلوں کی کمیتِ مطلق یعنی ان کے محدود یا بجائے خود غیر محدود ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا بلکہ صرف یہ سوال ہو کہ ہمیں کسی حد تک تجربی رجعت کے ذریعے اپنے تجربے کی شرائط کا پتہ چلانا چاہیے تاکہ ہم قوتِ حکم کے اُصول کی رُو سے اس کے سوالات کے کسی ایسے جواب پر اکتفا نہ کریں جو معروض سے مطابقت نہ رکھتا ہو۔

غرض اس بات کو بخوبی ثابت کر دینے کے بعد کہ قوتِ حکم کا اُصول حقیقتِ مظاہر کے تعمیری بنیادی قضیّے کی حیثیت سے سند نہیں رکھتا ہمارے لیے اس کا استناد صرف امکانی تجربے کی توسیع اور کمیّت کے ضابطے کی حیثیت سے باقی رہ جاتا ہو۔ اگر ہم اسے اس قدر واضح کر دیں کہ اس میں ذرا بھی شُبہ نہ رہے تو قوتِ حکم کی اندرونی نزاع بالکل طے ہو جاتی ہو۔ صرف یہی نہیں کہ تنقیدی حل کے ذریعے وہ التباس جس سے یہ نزاع پیدا ہوئی تھی دُور ہو جاتا ہو بلکہ اس کا حقیقی مفہوم جو قوتِ حکم کی ہم آہنگی کو ظاہر کرتا ہو اور جس کی غلط تاویل ان خرابیوں کی جڑ ہو، ظاہر ہو جاتا ہو اور وہ قضیّہ جو پہلے محض متکلمانہ تھا اب اصولی قضیّہ بن جاتا ہو۔ حقیقت میں اگر ہم اس قضیّے کی موضوعی اہمیت برقرار رکھ سکیں کہ اس کے ذریعے سے تجربے میں قوتِ فہم کا زیادہ سے زیادہ استعمال جو ممکن ہو اس کے

معروضات کے مطابق متعیّن کیا جائے تو یہ قریب قریب ایسا ہی ہو گویا وہ علومِ متعارفہ کی طرح (جو حکمِ محض سے اخذ نہیں کیے جا سکتے) خود معروضات کا بدیہی تعیّن کرتا ہو اس لیے کہ جہاں تک معروضاتِ تجربہ کا تعلّق ہو، علوم متعارفہ بھی ہمارے علم کی توسیع اور تصحیح میں اس سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے کہ قوّتِ فہم کے وسیع ترین تجربی استعمال میں کام آئیں۔

ترکیبِ مظاہر کی تکمیل یعنی کائنات کے
کونیاتی عین کا حل

اور کونیاتی مسائل کی طرح یہاں بھی قوّتِ حکم کے ترتیبی اُصول کی بنیاد یہ قضیّہ ہو کہ تجربی رجعت میں کسی قطعی حد کا تجربہ نہیں ہو سکتا یعنی کوئی ایسی شرط جو تجربی حیثیت سے مطلق غیر مشروط ہو، نہیں پائی جا سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہو کہ اس قسم کا تجربہ اُسی وقت ہو سکتا تھا جب مظاہر کی حد بندی عدم یا خلا کے ذریعے سے ہوتی اور ہم اپنے عملِ رجعت کے سلسلے میں اس کا حسّی ادراک کر سکتے اور یہ ناممکن امر ہو۔

یہ قضیّہ جس کا مطلب یہ ہو کہ ہمیں تجربی رجعت میں ہر قدم پر ایسی شرط ملتی ہو جو خود بھی تجربی طور پر مشروط ہو۔ اپنے اندر یہ ضابطہ رکھتا ہو کہ ہم سلسلۂ رجعت میں کتنی ہی

دور کیوں نہ پہنچ گئے ہوں ہمیں ہمیشہ اس سلسلے کی مزید کڑی تلاش کرنی چاہیے خواہ وہ ہمیں تجربے کے ذریعے سے ملے یا نہ ملے

اب پہلے کونیاتی مسئلے کے حل میں صرف اتنی کسر ہو کہ یہ بات طے ہو جائے کہ رجعت کے ذریعے کائنات کی (زمان ومکان کے لحاظ سے) کمیت مطلق تک پہنچنے کا سلسلہ جس کی کوئی حد مقرر نہیں کی جا سکتی رجعت غیر محدود کہا جا سکتا ہو یا صرف ایک غیر معیّن مسلسل رجعت کہلائے گا۔

کل حوادث کائنات کے سلسلے کا عام تصوّر اور ان اشیا کا تصوّر جو مکان کائنات میں بہ یک وقت موجود ہیں، خود بھی ایک امکانی تجربی رجعت ہو جس کا خیال ہمارے ذہن میں ہو، اگرچہ ہنوز غیر معیّن ہو۔ صرف اسی کے ذریعے سے ایک دیے ہوئے ادراک کے سلسلۂ شرائط کا تصوّر پیدا ہو سکتا ہو[1]۔ مگر کائنات ہمیشہ صرف تصوّر ہی میں ہوتی ہو کبھی (مجموعی طور پر) ہمارے مشاہدے میں نہیں ہوتی۔ پس ہم اُس کی کمیت سے رجعت کی

---

[1] سلسلہ کائنات اس امکانی تجربی رجعت سے جس پر اس کا تصوّر منحصر ہو نہ چھوٹا ہو سکتا ہو اور نہ بڑا اور چونکہ یہ رجعت نہ تو معیّن طور پر غیر محدود ہو اور نہ معیّن طور پر محدود (یعنی محدود مطلق) اس لیے ظاہر ہو کہ ہم کائنات کی کمیت کو نہ تو غیر محدود قرار دے سکتے ہیں اور نہ محدود۔ اس لیے کہ عملِ رجعت (جس کے ذریعے سے کائنات کا تصوّر

کمیّت قیاس نہیں کر سکتے بلکہ ہمیں تجربی رجعت کی کمیت سے کائنات کی کمیت کا اندازہ کرنا پڑتا ہے۔ مگر تجربی رجعت کے متعلق ہم صرف اتنا ہی جانتے ہیں کہ سلسلۂ شرائط کی ہر دی ہوئی کڑی سے ہمیں تجربی طور پر ایک بلند تر کڑی کی طرف بڑھنا پڑتا ہے۔ پس اس کے ذریعے سے مجموعۂ مظاہر کی کمیت قطعی طور پر متعین نہیں کی جا سکتی لہذا یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ یہ رجعت غیر محدود ہے، کیونکہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ہم نے ان کڑیوں کا جن تک عملِ رجعت ہنوز نہیں پہنچا پہلے سے اندازہ کر لیا اور ان کی تعداد اتنی بڑی قرار دی کہ کوئی تجربی ترکیب اس کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ گویا کائنات کی کمیت کا (اگرچہ منفی طور پر) عملِ رجعت سے پہلے ہی تعین کر دیا اور یہ ناممکن ہے۔ اس لیے کہ کائنات (مجموعی طور پر) ہمیں کسی مشاہدے کے ذریعے سے نہیں دی جا سکتی۔ پس اس کی کمیت بھی عملِ رجعت سے پہلے نہیں دی جا سکتی۔ پس ہم کائنات کی معروضی کمیت کے متعلق کچھ نہیں بتا سکتے یہاں تک کہ یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اس کے اندر رجعت غیر محدود واقع ہوتی ہے بلکہ ہمیں صرف اس ضابطے کے ذریعے سے جس کے تحت میں یہ تجربی رجعت عمل میں آتی ہے اس کی کمیت کا تصور تلاش کرنا چاہیے۔ مگر یہ ضابطہ صرف اتنا ہی بتاتا ہے کہ خواہ ہم تجربی شرائط کے سلسلے میں کتنی ہی دور کیوں نہ پہنچ گئے ہوں کسی جگہ آخری حد فرض نہیں کرنا چاہیے بلکہ ہر مظہر کو مشروط کی حیثیت

سے ایک اور شرط کا تابع قرار دے کر اس شرط کو تلاش کرنا چاہیے - یہ عمل رجعت غیر متعین کہلاتا ہے اور چونکہ وہ معروض کے اندر کسی حد کا تعین نہیں کرتا اس لیے اسے رجعت غیر محدود سے واضح طور پر ممیّز کرنا چاہیے -

مذکورہ بالا بحث کے مطابق ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کمیّت کا یہ تصوّر ایک دیے ہوئے غیر محدود کی حیثیت سے تجربی طور پر ناممکن ہے چنانچہ کائنات کا بھی بہ حیثیت ایک معروض جس کے اس طرح تصوّر نہیں کیا جا سکتا - ہمیں یہ بھی نہیں کہنا چاہیے کہ جو چیزیں مکان اور گزرے ہوئے زمانے کے سلسلے میں ایک دیے ہوئے حسّی ادراک کی حد بندی کرتی ہیں ان کی طرف رجعت کا عمل غیر محدود ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں کائنات کو غیر محدود فرض کرنا پڑتا ہے اور یہ بھی نہیں کہ وہ محدود ہوتا ہے کیونکہ تجربی طور پر اس کی کوئی قطعی حد بھی مقرّر نہیں کی جا سکتی - پس ہم تجربے کے مجموعی معروض (عالمِ محسوس) کے متعلق کوئی حکم نہیں لگا سکتے بلکہ جو کچھ کہیں گے صرف اس ضابطے کے متعلق کہیں گے جس کی رُو سے تجربے کو اس کے معروض کے مطابق شروع کرنا اور جاری رکھنا چاہیے -

غرض کمیّت کائنات کے کونیاتی سوال کا پہلا منفی جواب یہ ہے کہ کائنات زمانے کے لحاظ سے کوئی آغاز اور مکان کے لحاظ سے کوئی قطعی حد نہیں رکھتی -

مکان سے اور دوسری طرف خالی زمانے سے محدود ہوتی مگر وہ بہ حیثیت مظہر کے حقیقتاً دونوں میں سے ایک بھی نہیں ہو سکتی اس لیے کہ مظہر شو حقیقی نہیں ہوتا۔ پس خالی مکان یا خالی زمانے سے محدود ہونے کا کوئی حسّی ادراک ہونا چاہیے تھا جس کے ذریعے سے کائنات کی یہ دونوں حدود ایک امکانی تجربے میں دی جا سکتیں مگر اس قسم کا تجربہ، جو مشمول سے بالکل خالی ہو، ناممکن ہو۔ پس کائنات کی کوئی قطعی حد تجربی حیثیت سے ناممکن ہو لہذا مطلقاً ناممکن ہو[1]۔

اسی سے اس سوال کا دوسرا مثبت جواب بھی نکلتا ہو:- مظاہرِ عالم کا سلسلۂ رجعت کمیّتِ کائنات کے تعیّن میں غیر متعیّن حد تک چلا جاتا ہو۔ اس کا مطلب یہی ہوا کہ کائناتِ محسوس کی کوئی قطعی حد نہیں ہو مگر تجربی رجعت (جس پر اُس کے سلسلہ

---

[1] اس پر یہ کہا جائے گا کہ یہ طریق استدلال اس اذعانی طریقے سے بالکل مختلف ہو جو پہلے تناقض کے ضدِ دعوے میں اختیار کیا گیا تھا۔ وہاں ہم نے عالمِ محسوس کو عام اذعانی طرزِ خیال کے مطابق ایک ایسی شو تسلیم کر لیا تھا جو بجائے خود کلیتہً رجعت سے پہلے دی ہوئی ہو اور یہ کہا تھا کہ اگر وہ کل زمان و مکان میں پھیلی ہوئی نہ ہو تو پھر اس کی ان دونوں میں کوئی جگہ ہی نہیں ہو۔ اس لیے وہاں نتیجہ بھی یہاں سے مختلف تھا یعنی کائنات کا واقعتاً غیر محدود ہونا ثابت کیا گیا تھا۔

شرائط کا دبا جانا موقوف ہی) اپنا ایک ضابطہ رکھتی ہی اور
وہ یہ ہی کہ سلسلے کی ہر کڑی کو مشروط سمجھ کر ہمیشہ ایک بعید
تر کڑی تک (خواہ ذاتی تجربے کے ذریعے سے یا تاریخ کی
رہنمائی میں یا سلسلہ علّت و معلول کے ذریعے سے) پہنچنے کی
کوشش کرے اور قوّتِ فہم کے امکانی تجربی استعمال کی توسیع
میں کسی مقام پر نہ رُکے۔ یہی قوّتِ حکم کے اصولوں کا اصلی
اور واحد کام ہی۔

یہاں کسی معیّن تجربی رجعت کی قید نہیں ہی جس میں
ایک خاص قسم کا سلسلۂ مظاہر لامتناہی طور پر جاری رکھا جائے
مثلاً ہم یہ فرض کرنے پر مجبور نہیں ہیں کہ ایک انسان کے
پدری اور مادری اجداد کا سلسلہ ہمیشہ آگے بڑھتا چلا جائے گا
اور کسی ابتدائی جوڑے پر پہنچ کر نہ رُکے گا یا اجسامِ طبیعی کا
سلسلہ کسی شمسِ اولیٰ پر ختم نہ ہوگا بلکہ ہم سے صرف یہ مطالبہ
کیا جاتا ہی کہ مظاہر سے مظاہر کی طرف رجعت کرتے رہیں خواہ
ان کا واقعی حسّی ادراک نہ ہو سکے کیونکہ وہ اس کے باوجود
امکانی تجربے سے تعلق رکھتے ہیں۔

ہر آغاز زمانے میں اور ہر ممتد چیز کی حدود مکان میں ہوتی
ہیں مگر زمان و مکان صرف کائناتِ محسوس کے اندر ہیں لہٰذا
مظاہر تو کائنات کے اندر مشروط طور پر محدود ہیں مگر خود
کائنات نہ مشروط طور پر اور نہ غیر مشروط طور پر محدود ہی۔

سلسلہ بھی کائنات کی حیثیت سے، کبھی پورا نہیں دیا جا سکتا اس لیے کمیّت کائنات کا تصوّر۔ صرف رجعت کے ذریعے سے دیا جاتا ہی نہ کہ اس سے پہلے ایک مجموعی مشاہدے میں۔ مگر خود یہ رجعت کمیّت کے مسلسل تعیّن پر مشتمل ہوتی ہی لہٰذا اس سے کوئی متعیّن تصوّر چنانچہ غیر محدود کمیّت کا تصوّر بھی حاصل نہیں ہوتا۔ پس اس سلسلے کا طول (دیا ہوا) غیر محدود نہیں بلکہ غیر متعیّن ہی اور جس کمیّت کو ظاہر کرتا ہی وہ اسی رجعت کے ذریعے سے وجود میں آتی ہی۔

۲
مشاہدے میں دیے ہوئے کُل کی تکمیل تقسیم کے کونیاتی عین کا حل

جب ہم ایک کُل کو جو مشاہدے میں دیا ہوا ہی اجزا میں تقسیم کرتے ہیں تو ایک مشروط سے اس کی شرائط ارکان کی طرف بڑھتے ہیں۔ یہ تقسیم در تقسیم ایک رجعت ہی ان شرائط کے سلسلے میں۔ اس سلسلے کی تکمیلِ مطلق اسی وقت ہو گی جب عملِ رجعت اجزائے بسیط تک پہنچ جائے لیکن اگر ہر جزء مسلسل تقسیم پذیر ہی تو تقسیم یعنی مشروط سے شرائط کی طرف رجعت غیر محدود طور پر جاری رہے گی۔ اس لیے کہ شرائط (اجزا) خود مشروط کے اندر شامل ہیں اور چونکہ مشروط ایک

مشاہدے میں جو اُس کی حدود میں محصور ہو، دیا ہوا ہو لہذا کُل شرائط بھی دی ہوئی ہیں۔ پس یہ رجعت محض رجعت غیر معیّن نہیں کہلائے گی۔ ایسی رجعت تو صرف سابقہ کونیاتی عین ہی میں ہو سکتی تھی اس لیے کہ وہاں ہمیں مشروط سے اُن شرائط کی طرف جانا تھا جو اُس کے باہر تھیں لہذا اس کے ساتھ دی ہوئی نہیں تھیں بلکہ تجربی رجعت کے ذریعے سے حاصل کرنی تھیں۔ باوجود اس کے یہ کسی طرح جائز نہیں کہ ہم ایسے کُل کے متعلق جو غیر محدود طور پر تقسیم پذیر ہو یہ کہیں کہ اس کے اجزا کی تعداد غیر محدود ہو کیونکہ گو کُل کے مشاہدے میں سب اجزا شامل ہیں لیکن اس میں وہ عمل تقسیم شامل نہیں جو صرف مسلسل تحلیل یا رجعت پر مشتمل ہو اور جس کی بدولت یہ سلسلہ وجود واقعی حاصل کرتا ہو۔ اب چونکہ یہ عمل رجعت غیر محدود ہو اس لیے ہر چند کہ دیئے ہوئے کُل میں وہ سب اجزا جن تک وہ پہنچے گا مجموعی حیثیت سے شامل ہیں مگر وہ سلسلہ تقسیم شامل نہیں جو غیر محدود متوالی ہو اور کبھی پورا نہیں دیا جا سکتا لہذا اس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ ایک غیر محدود تعداد کا مجموعہ ایک کُل کی شکل میں ظاہر کرتا ہو۔

یہ عام اُصول سب سے پہلے آسانی سے مکان پر عاید کیا جا سکتا ہو۔ ہر مکان جو اپنی حدود کے اندر مشاہدہ کیا جائے ایک ایسا کُل ہو کہ اس کی چاہے جتنی تقسیم کرتے چلے جائے اس کے

تقسیم پذیر ہے۔

اس لیے اُس کا دوسرا استعمال قدرتی طور پر مستنبط ہوتا ہے یعنی اس کا کسی خارجی مظہر (جسم) پر جو اپنی حدود میں گھرا ہوا ہو عاید کیا جانا۔ اس کی تقسیم پذیری مکان کی تقسیم پذیری پر مبنی ہے کیونکہ مکان ہی اسے بحیثیت ایک مُمتد کُل کے ممکن بناتا ہے۔ پس جسم بھی غیر محدود طور پر تقسیم پذیر ہے مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ غیر محدود اجزا پر مشتمل ہے۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ جسم کا تصوّر جوہر فی المکان کی حیثیت سے کیا جاتا ہے، لہٰذا اسے تقسیم پذیری کے معاملے میں مکان سے مختلف ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ اسے تو ہر شخص مان لے گا کہ مکان کی تحلیل کبھی اس کی ترکیب کو ختم نہیں کر سکتی ورنہ پھر مکان جو کوئی وجودِ مستقل نہیں رکھتا سرے سے معدوم ہی ہو جائے گا (اور یہ ناممکن ہے)۔ بہ خلاف اس کے مادّے کے متعلق یہ کہنا کہ اگر ہم تصوّر میں اس کی ترکیب کو دُور کر دیں تو کچھ باقی نہیں رہے گا بظاہر جوہر کے تصوّر سے مطابقت نہیں رکھتا۔ اس لیے کہ جوہر کی توصیف ہی یہ ہے کہ وہ ہر ترکیب کا موضوع ہو اور اُس کے اجزائے اولی اس وقت بھی باقی رہیں جب ان کا ربط فی المکان جس کے ذریعے سے وہ ایک جسم بناتے ہیں، دُور کر دیا جائے۔ لیکن مظہر کی حیثیت سے جوہر کی وہ نوعیت نہیں جو شی حقیقی کی خالص عقلی تصوّر کے ذریعے سے خیال کی جاتی ہے۔

یہاں جوہر موضوع مطلق نہیں بلکہ ایک مستقل حِسّی تشکل ہے
اور ایک مشاہدہ محض جس میں کہیں کوئی غیر مشروط نہیں
پایا جاتا۔

اگرچہ ایک منظہر کو محض ایک مشمول مکان کی حیثیت
سے تقسیم کرتے وقت غیر محدود رجعت کا ضابطہ یقیناً نافذ
ہوتا ہے لیکن اگر ہم اسے ایک دیے ہوئے کُل میں ان اجزا
پر عاید کرنا چاہیں جو کسی طریقے سے پہلے ہی الگ کیے جا
چکے ہیں اور ایک مقدار غیر مسلسل بناتے ہیں تو وہ استناد
نہیں رکھتا۔ یہ بات کہ ایک اجزا میں تقسیم شدہ (نامی) جسم
کا ہر ایک جزء تقسیم شدہ ہے چنانچہ اگر ہم اجزا کی تحلیل کرتے
چلے جائیں تو ہمیں برابر نئے نامی اجزا ملتے جائیں گے، مختصر یہ کہ
کُل جسم پہلے سے غیر محدود اجزا میں منقسم ہے، کسی طرح خیال
میں نہیں آسکتی۔ البتّہ یہ بہ خوبی تصوّر کیا جا سکتا ہے کہ مادّے
کی تحلیل میں اس کے اجزا غیر محدود طور پر تقسیم کیے جا سکتے ہیں
اس لیے کہ کسی منظہر فی المکان کی تقسیم کے غیر محدود ہونے
کی وجہ صرف یہ ہے کہ پہلے سے صرف اس کی تقسیم پذیری
یعنی اجزا کی محض ایک غیر معیّن تعداد دی ہوئی ہوتی ہے
لیکن خود یہ اجزا صرف عملِ تقسیم کے ذریعے سے دیے جا سکتے
اور معیّن کیے جا سکتے ہیں۔ مختصر یہ کہ دیا ہوا کُل پہلے سے
تقسیم شدہ نہیں ہے۔ لہٰذا تقسیم اس کے اجزا کی تعداد کو اس

بہ خلاف اس کے ایک غیر محدود طور پہ نامی جسم کا تصور ہی یہ ہے کہ کل جسم پہلے ہی سے تقسیم شدہ ہو اور عملِ رجعت سے قبل اس میں اجزا کی ایک غیر محدود تعداد پائی جائے۔ اس میں صریح تناقض ہے اس لیے کہ ایک طرف تو ہم اس غیر محدود تقسیم کو کبھی مکمل نہ ہونے والا سلسلہ اور دوسری طرف مجموعے کی حیثیت سے مکمل سمجھتے ہیں۔ غیر محدود تقسیم مظہر کو صرف ایک مقدار مسلسل فرض کرتی ہے اور مکان کے پُر کرنے سے ناگزیر طور پر وابستہ ہے اس لیے کہ اسی پر اُس کی غیر محدود تقسیم پذیری مبنی ہے۔ لیکن جب کوئی چیز مقدار غیر مسلسل فرض کی جائے تو اس میں اکائیوں کی تعداد معیّن ہوتی ہے اور ہمیشہ کسی عدد کے ذریعے سے ظاہر کی جا سکتی ہے۔ پس یہ بات کہ ایک اجزا میں منقسم نامی جسم کے اندر اجزائے نامیہ کتنے ہیں تجربے سے معلوم ہو سکتی ہے اور گو ہمارے تجربے میں یقینی طور پر کوئی غیر نامی اجزا نہ ہوں لیکن کم سے کم امکانی تجربے میں تو ہو سکتے ہیں۔ مگر یہ سوال کہ ایک عام مظہر کی قبل تجربی تقسیم کس حد تک پہنچ سکتی ہے تجربے سے کوئی تعلق نہیں رکھتا بلکہ قوتِ حکم کا اصول ہے کہ فطرت کے کسی ممتد مظہر کی تحلیل میں جس تجربی رجعت سے کام لیا جاتا ہے اسے کبھی مکمل نہ سمجھا جائے۔

قبل تجربی ریاضیاتی اعیان کے حل کے متعلق آخری ملاحظہ

اور

قبل تجربی حرکیاتی اعیان کے حل کی تمہید

جب ہم نے کل قبل تجربی اعیان کے تناقضات کا نقشہ پیش کیا، اس نزاع کی جڑ کا پتہ لگایا اور اس کے رفع کرنے کی واحد تدبیر بتائی کہ دونوں متضاد دعوے رد کر دیے جائیں تو ہمارے پیشِ نظر برابر یہی تصوّر تھا کہ شرائط مشروط کے ساتھ زمان و مکان کے لحاظ سے مربوط ہیں۔ عام انسانی قوّتِ فہم عموماً یہی فرض کرتی ہے اور اسی پر مذکورہ بالا نزاع مبنی ہے۔ اس لحاظ سے مشروط کے سلسلہ شرائط کی تکمیل کے کُل تصوّرات سراسر متحد النوع تھے۔ ہر ایک میں شرط اور مشروط ایک ہی سلسلے کی کڑیوں کی حیثیت سے باہم مربوط لہذا متحد النوع تھے۔ اسی لیے یہ مجبوری تھی کہ یا تو سلسلۂ رجعت غیر محدود سمجھا جائے یا اُسے محدود سمجھ کر کسی مشروط کڑی کو خواہ مخواہ سب سے پہلی یعنی غیر مشروط کڑی قرار دیا جائے۔ پس ہر جگہ خود معروض یعنی مشروط پر تو نہیں مگر اس کے سلسلہ شرائط پر محض کمیّت کے لحاظ سے غور کیا گیا تھا اس لیے یہ گتھی پڑ گئی تھی کہ قوّتِ حُکم کے قضایا قوّتِ فہم کے پیمانے سے یا تو بہت بڑے تھے یا بہت چھوٹے۔ اسے سمجھانے کی

لیکن یہاں ہم نے ایک اہم فرق کو نظر انداز کر دیا جو معروضات یعنی تصوّرات فہم میں پایا جاتا ہو اور وہ یہ ہو کہ مقولات کے مذکورہ بالا نقشے میں دو قسمیں مظاہر کی ریاضیاتی اور دو اُن کی حرکیاتی ترکیب ظاہر کرتی ہیں۔ اب تک تو خیر اس میں کوئی حرج نہیں تھا اس لیے کہ جس طرح کُل قبل تجربی اعیان کے عام تصوّر میں ہم نے شرائط کو مظاہر کے دائرے تک محدود رکھا تھا اسی طرح دونوں ریاضیاتی اعیان میں بھی ہمارا معروض مظہر کے سِوا کچھ نہ تھا۔ مگر اب چونکہ ہم کو حرکیاتی تصوراتِ فہم پر جس حد تک کہ وہ عین حکم سے مطابقت رکھتے ہیں غور کرنا ہو اس لیے مذکورہ فرق بہت اہم ہو جاتا ہو اور قوّتِ مُحکم کی نزاع کو ہمارے سامنے ایک بالکل نئی صورت میں پیش کرتا ہو۔ پہلے یہ نزاع اس وجہ سے رد کر دی گئی تھی کہ فریقین کا دعویٰ غلط مفروضات پر مبنی ہو مگر اب حرکیاتی تناقض میں غالباً کوئی ایسی بات پائی جاتی ہو جس سے قوّتِ مُحکم کے دعوے کی تائید ہوتی ہو اور رجج منقدمے کے قانونی پہلو کی طرف جس پر فریقین کی نظر نہیں پڑی تھی توجہ دلاتا ہو۔ اس لیے یہاں معاملے کا فیصلہ اسی طرح ہو سکتا ہو کہ فریقین مطمئن ہو جائیں جو ریاضیاتی تناقض کی نزاع میں ناممکن تھا۔

ظاہر ہو کہ اگر شرائط کے سلسلوں میں ہم صرف ان کی رسائی کو دیکھیں کہ آیا وہ عین کے برابر پہنچتے ہیں یا اس سے آگے پیچھے رہتے ہیں تو وہ سب متحدّ النوع ہیں۔ لیکن وہ تصوّر

فہم جس پر ان اعیان کی بنیاد ہی یا تو صرف متحدّالنوع اجزا پر مشتمل ہی (جو ہم ہر مقدار کی ترکیب اور تحلیل میں فرض کر لیتے ہیں) یا مختلف النوع اجزا پر جن کی علّت و معلول اور واجب و ممکن کی حرکیاتی ترکیب میں کم سے کم گنجائش ضرور ہی۔

چنانچہ مظاہر کے سلسلوں کی ریاضیاتی ترکیب میں بجز محسوس شرط کے جو خود اس سلسلے کی ایک کڑی ہو اور کسی شرط کا دخل نہیں۔ بہ خلاف اس کے محسوس شرائط کے حرکیاتی سلسلے میں ایک مختلف النوع شرط کی بھی گنجائش ہی جو اس سلسلے کی کڑی نہ ہو بلکہ ایک وجودِ معقول کی حیثیت سے اس سلسلے کے باہر واقع ہو۔ اس طرح قوّتِ حکم کا تقاضا پورا ہو جاتا ہی۔ مظاہر کے لیے جس غیر مشروط کی تلاش تھی اس کا تصوّر ہاتھ آ جاتا ہی اور اس سے سلسلۂ مظاہر کے اوّل سے آخر تک مشروط ہونے میں خلل نہیں پڑتا اور قوّتِ حکم کے بنیادی قضایا کی خلاف ورزی نہیں ہوتی۔

اس بات سے کہ حرکیاتی اعیان میں مظاہر کی ایک ایسی شرط کی گنجائش ہی جو ان کے سلسلے کے باہر ہو یعنی خود مظہر نہ ہو وہ صورت پیدا ہو جاتی ہی جو ریاضیاتی تناقض کے انجام سے بالکل مختلف ہی۔ وہاں دونوں متضاد متکلّمانہ دعوے باطل قرار دیے گئے تھے۔ بہ خلاف اس کے اگر حرکیاتی سلسلوں کو جو اوّل سے آخر تک مشروط ہیں۔ ایک ایسی

اور اس کے ساتھ غیر محسوس بھی ہو تو ایک طرف قوتِ فہم اور دوسری طرف قوتِ حکم دونوں کا مطالبہ پورا ہو جاتا ہے[1] اور جہاں فریقین کے متکلمانہ دعوے، جو محض مظاہر میں غیر مشروط تکمیل ثابت کرنا چاہتے تھے باطل قرار پاتے ہیں وہاں مذکورہ بالا ترمیم کے بعد قوتِ حکم کے دونوں قضایا کا حق ہونا ممکن ہو جاتا ہے۔ یہ بات ان کونیاتی اعیان میں جو صرف ریاضیاتی غیر مشروط وحدت سے تعلق رکھتے ہیں ناممکن ہے۔ اس لیے کہ ان میں سلسلہ مظاہر کی کوئی ایسی شرط نہیں پائی جاتی جو خود بھی مظہر اور اس کے سلسلے کی ایک کڑی نہ ہو۔

---

[1] اس لیے کہ قوتِ فہم مظاہر میں کسی ایسی شرط کو تسلیم نہیں کرتی جو خود تجربی حیثیت سے غیر مشروط ہو لیکن اگر کسی مشروط (مظہر) کی کوئی معقول شرط تصوّر کی جا سکے جو سلسلۂ مظاہر کی کڑی نہ ہو اور اس سے تجربی شرائط کے سلسلے میں مطلق خلل نہ پڑتا ہو، تو اسے ہم تجربی حیثیت سے غیر مشروط تسلیم کر لیں گے۔

۳
ان کونیاتی اعیان کا حل جو کائنات کی سلسلۂ علل کی تکمیل سے تعلق رکھتے ہیں

ہم دو طرح کی علیت کا تصور کر سکتے ہیں، ایک علیت طبیعی دوسرے علیت اختیار۔ اوّل الذکر وہ علاقہ ہے جو ایک حالت اپنی متقدم حالت سے رکھتی ہے جس کے بعد وہ ایک مقررہ قاعدے کے مطابق وقوع میں آتی ہے۔ چونکہ علیت مظاہر شرائطِ زمانہ کی پابند ہے اور اگر متقدم حالت قدیم ہوتی تو اس کا معلول بھی حادث نہ ہوتا، لہذا علت حادثہ کی علت خود بھی حادث ہے اور قوتِ فہم کے اصول کے مطابق اس کی بھی کوئی علت ہونی چاہیے۔

بہ خلاف اس کے اختیار کونیاتی معنی میں وہ قوت ہے جو کسی حالت کو خود بخود شروع کر سکتی ہے۔ پس وہ قانون طبیعی کے مطابق کسی اور علت کی پابند نہیں ہے جو زمانے کے لحاظ سے اس کا تعین کرتی ہو۔ اس معنی میں اختیار ایک خالص قبل تجربی عین ہے۔ اوّل تو وہ خود تجربے سے ماخوذ نہیں دوسرے اس کا معروض کسی تجربے میں معین طور پر نہیں دیا جا سکتا اس لیے کہ تجربے کا امکان ہی اس عام قانون پر منحصر ہے کہ ہر حادثے کی ایک علت ہوتی ہے لہذا علت کی علیت جو خود بھی حادث ہے اپنے لیے ایک علت

چاہتی ہے ۔ اس کی بنا پر تجربے کا سارا میدان محض قوانینِ طبیعی کا ایک نظام بن جاتا ہے مگر چونکہ اس طریقے سے علاقہ علیّت میں شرائط کی تکمیلِ مطلق حاصل نہیں ہوتی اس لیے قوّتِ حکم اختیار کا عین قائم کرتی ہے جس میں فعل کا آغاز خود بخود ہو سکتا ہے بغیر کسی متقدّم علّت کے جو قانون علّیت کے مطابق اس کی فاعلیت کا تعیّن کرتی ہو۔

یہ بات قابلِ غور ہے کہ اختیار کا اخلاقی تصوّر اسی قبل تجربی عین پر مبنی ہے اور یہی اُن مشکلات کی جڑ ہے جو اخلاقی اختیار کا امکان تسلیم کرنے میں ہمیشہ سے پیش آتی ہیں۔ اخلاقی معنی میں اختیار نام ہے ارادے کے حِسّی ہیجّانات کے جبر سے آزاد ہونے کا۔ وہ ارادہ جو (حِس کے محرّکات سے) انفعالی طور پر متاثّر ہو حِسّی ارادہ کہلاتا ہے مگر وہ جو اِن محرکات سے انفعالی طور پر مجبور ہو بہیمی ارادہ کہلاتا ہے ۔ انسانی ارادہ حِسّی تو ہے مگر بہیمی نہیں بلکہ مختار ہے اس لیے کہ وہ حسیات سے مجبور نہیں ہوتا۔ انسان میں ایک ایسی قوّت موجود ہے جو حِسّی ہیجانات کے جبر سے آزاد رہ کر اپنا تعیّن آپ کرتی ہے۔

یہ آسانی سے سمجھ میں آسکتا ہے کہ اگر عالمِ محسوس میں ساری علّیت محض طبیعی ہوتی تو ہر واقعہ زمانے میں کسی اور واقعے سے وجوبی قوانین کے مطابق متعیّن ہوتا۔ لہٰذا چونکہ مظاہر جہاں تک کہ وہ ارادے کا تعیّن کرتے ہیں ہر فعل کو اپنے قدرتی نتیجے کی حیثیت سے وجوبی بنا دیتے ہیں،

اس سبب قبل تجربی اختیار کے ساقط ہونے سے اخلاقی اختیار بھی ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ اخلاقی اختیار یہ فرض کرتا ہے کہ اگرچہ فلاں چیز واقع نہیں ہوئی مگر ہونی چاہیے تھی۔ یعنی اس کی علّت مظہری فیصلہ کن نہیں تھی بلکہ ہمارے ارادے میں ایک ایسی علت موجود ہے جو طبیعی علل سے الگ بلکہ ان کی قوّت اور اثر کے خلاف ایک ایسا واقعہ عمل میں لا سکتی ہے جو ترتیب زمانی میں تجربی قوانین سے متعیّن ہے یعنی ایک سلسلہ واقعات کو خود بخود شروع کر سکتی ہے۔

یہاں بھی وہی صورت ہے جو امکانی تجربے کی حد سے بالاتر قوتِ حکم کی بحثوں میں عموماً ہوتی ہے، یعنی مسئلۂ اصل میں عضویاتی نفسیات کا نہیں بلکہ قبل تجربی ہے۔ اختیار کے امکان کا سوال نفسیات سے تعلق تو ضرور رکھتا ہے لیکن چونکہ اس کی بنا علم محض کے متکلمانہ دلائل پر ہے اس لیے اس پر غور کرنا اور اسے حل کرنا صرف قبل تجربی فلسفے کا کام ہے۔ اب تک وہ اس کا کوئی تسلّی بخش جواب نہیں دے سکتا۔ اسے اس قابل بنانے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ذیل کے ملاحظے کے ذریعے سے وہ طریقِ عمل اچھی طرح متعیّن کر دیں جو اسے اس کام میں اختیار کرنا ہے۔

اگر مظاہر اشیائے حقیقی ہوتے اور زمان و مکان اشیائے حقیقی کی صورتیں، تو شرائط کا مشروط کے ساتھ ہمیشہ ایک

ہی سلسلے کی کڑیوں کی حیثیت سے مربوط ہونا ضروری تھا اور اس سے یہاں وہی تناقض پیدا ہو جاتا جو سب قبل تجربی اعیان میں مشترک ہے کہ یہ سلسلہ ناگزیر طور پر قوتِ فہم کے لیے حد سے زیادہ بڑا یا قوتِ حکم کے لیے حد سے زیادہ چھوٹا ہوتا۔ لیکن حرکیاتی تصوّرات حکم کی، جن سے ہمیں اس فصل اور آیندہ فصل میں بحث کرنی ہے، یہ خصوصیت ہے کہ چونکہ انھیں کسی معروض کی کمیّت سے نہیں بلکہ صرف اس کے وجود سے تعلق ہے اس لیے ہم ان میں سلسلہ شرائط کی کمیّت سے قطعِ نظر کر کے صرف شرط اور مشروط کے حرکیاتی علاقے سے واسطہ رکھتے ہیں۔ چنانچہ جبر و اختیار کے مسئلے میں ہمیں یہ مشکل پیش آتی ہے کہ آیا اختیار کا ہونا سرے سے ممکن بھی ہے اور اگر ممکن ہے تو آیا یہ قانون علّت و معلول کی کلّیت کے ساتھ نبھ سکتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر کیا یہ ایک صحیح تفریقی قضیہ ہے کہ کائنات میں ہر معلول یا تو کسی علّت طبیعی سے وجود میں آتا ہے یا اختیار سے، یا یہ دونوں باتیں مختلف لحاظ سے ایک ہی واقعے میں بہ یک وقت جمع ہو سکتی ہیں؟ یہ اصول کہ عالم محسوس کے کل واقعات اٹل قوانینِ طبیعی کے مطابق باہم مربوط ہیں، جو قبل تجربی علمِ تحلیل کے بنیادی قضیے کی حیثیت سے مسلّم ہے اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے اور اس میں خلل نہیں پڑتا۔ سوال صرف یہ ہے کہ آیا اس کے باوجود اسی معلول کے بارے میں جس کا تعیّن

قانونِ طبیعی سے ہوتا ہو اختیار کو بھی کچھ دخل ہی یا اس
اٹل قانون کی رو سے اس کی مطلق گنجائش نہیں؟ یہاں یہ عام
اور گمراہ کن خیال، کہ مظاہر حقیقت مطلق رکھتے ہیں، اپنا
مُضر اثر دکھاتا ہو اور قوتِ حُکم کو اُلجھن میں ڈال دیتا ہو۔ اس
لیے کہ اگر مظاہر اشیائے حقیقی ہیں تو پھر اختیار کا خاتمہ ہو۔
اس صورت میں قوانینِ طبیعی ہر واقعے کی مکمّل اور کافی علّت
ہیں اور اس کی شرط ہمیشہ صرف سلسلۂ مظاہر ہی میں پائی
جاتی ہو اور یہ مظاہر مع اپنے معلول کے قانونِ طبیعی کی رو
سے وجوب رکھتے ہیں۔ بہ خلاف اس کے اگر مظاہر وہی
سمجھے جائیں جو وہ دراصل ہیں یعنی اشیائے حقیقی نہیں بلکہ محض
ادراکات جو تجربی قوانین کے مطابق باہم مربوط ہیں، تو ان
کے لیے ایسی علّتیں ہونی چاہییں جو مظاہر نہ ہوں۔ اس قسم
کی معقول علّت کی علّیت کا تعیّن کسی مظہر کے ذریعے سے
نہیں ہوتا اگرچہ اس کے معلول مظاہر ہیں اور دوسرے
مظاہر کے ذریعے سے متعیّن کیے جا سکتے ہیں۔ پس وہ
خود اور اس کی علّیت سلسلے کے باہر ہو البتہ اس کے معلول
تجربی شرائط کے سلسلے کے اندر پائے جاتے ہیں۔ پس معلول
اپنی معقول علّت کے لحاظ سے اختیاری اور اس کے ساتھ
قوانینِ طبیعی کے مطابق دوسرے مظاہر کا جبری نتیجہ کہا جا
سکتا ہو۔ یہ تفریق ایک کلیے کی صورت میں اور مجرد حیثیت
سے بہت دقیق اور مبہم معلوم ہوتی ہو لیکن جب ہم اس کے

استعمال کی مثال دیں گے تو واضح ہو جائے گی۔ یہاں تو ہم صرف اتنا ہی کہنا چاہتے تھے کہ چونکہ کل مظاہر کا عالمِ طبیعی کے سلسلے میں مربوط ہونا ایک اٹل قانون ہے اس لیے اگر ہم حقیقتِ مظاہر کے نظریے پر جمے رہیں تو اختیار کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو لوگ اس مسٔلے میں عام رائے کے پیرو ہیں وہ قوانین طبیعی اور اختیار میں ہم آہنگی پیدا کرنے میں کبھی کامیاب نہیں ہوتے۔

علّیتِ اختیار اور جبر طبیعی کے عام قانون میں مصالحت کا امکان

ہم نے معروضِ حس میں اس چیز کو جو مظہر نہیں ہے معقول کے نام سے موسوم کیا تھا۔ پس جب وہ چیز جو عالمِ محسوس میں مظہر سمجھی جاتی ہے اپنے اندر ایک ایسی قوّت بھی رکھتی ہے جو حسّی مشاہدے میں نہیں آسکتی تو اس ہستی کی علّیت کے دو پہلو ہوں گے، ایک تو علّیت معقول جو وہ بہ حیثیت شیِٔ حقیقی عمل میں لاتی ہے اور دوسرے علّیت محسوس جو وہ بہ حیثیتِ مظہر عالمِ محسوس کے اندر اپنے معلول میں ظاہر کرتی ہے۔ لہٰذا ہم ایسی ہستی کی قوّتِ علّیت کے دو تصوّر قائم کریں گے جو ایک ہی معلول میں بہ یک وقت پائے جاتے ہیں، ایک تجربی تصوّر، دوسرا عقلی تصوّر۔ ایک معروضِ حس کی قوّت

کا ان دونوں پہلوؤں سے خیال کرنا کسی ایسے تصوّر کے منافی نہیں ہے جو ہمیں مظاہر کے امکانی تجربے کے بارے میں قائم کرنے پڑتے ہیں۔ اس لیے کہ جب یہ مظاہر اشیائے حقیقی نہیں ہیں اور ان کی بنیاد کسی قبل تجربی معروض پر ہونی چاہیے تو اس میں کون سی چیز مانع ہے کہ ہم اس قبل تجربی معروض کی طرف علاوہ اس صفت کے جس کی بدولت وہ ظاہر ہوتا ہے، صفتِ علّیت بھی منسوب کر دیں جو خود مظہر نہیں ہے اگرچہ اس کا معلول مظہر میں پایا جاتا ہے۔ لیکن ہر علّتِ فاعلی کی ایک خاص سیرت یعنی اس کی علّیت کا ایک قانون ہوتا ہے جس کے بغیر وہ کسی چیز کی علّت نہیں ہو سکتی۔ پس عالمِ محسوس کے ایک معروض میں ایک تو تجربی سیرت ہوگی جس کی بنا پر اس کے افعال بہ حیثیت مظاہر دوسرے مظاہر کے ساتھ مستقل قوانینِ طبیعی کے مطابق مربوط ہوں گے اور اپنی ان شرائط سے مستنبط کیے جا سکیں گے، یعنی ان کے ساتھ مل کر نظامِ طبیعی کے ایک سلسلے کی کڑیاں بن جائیں گے۔ دوسرے اس کی ایک عقلی سیرت تسلیم کرنی پڑے گی جس کی بنا پر وہ ان افعال یا مظاہر کی علّت ہے لیکن خود شرائط جس کا پابند یعنی مظہر نہیں ہے۔ ہم اوّل الذکر کو اس کی سیرت مظہری اور آخر الذکر کو اس کی سیرتِ حقیقی بھی کہہ سکتے ہیں۔

اب یہ فاعل اپنی عقلی سیرت کے مطابق شرائط زمانہ کا

پابند نہیں ہوگا اس لیے کہ زمانہ صرف مظاہر کی شرط ہے نہ کہ اشیائے حقیقی کی ۔ اس میں نہ کوئی فعل شروع ہوگا اور نہ ختم ہوگا لہذا وہ اِس قانون کا پابند نہیں ہوگا جو ہر تعیّن زمانہ اور ہر تغیّر مظہر کی شکل میں پایا جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ اس کی علیّت کا عقلی پہلو ان تجربی شرائط کے سلسلے میں شامل نہیں ہوگا جو اس واقعے کو عالمِ محسوس میں جبری بنا دیتے ہیں۔ اس عقلی سیرت کا بلا واسطہ علم تو نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ہم ادراک صرف مظہر ہی کا کر سکتے ہیں البتّہ تجربی سیرت کے لحاظ سے اس کا تصوّر ضرور کیا جا سکتا ہے جیسے کہ ہم بالعموم مظاہر کی بنیاد ایک قبل تجربی شے پر رکھتے ہیں گو اس کی حقیقت کا ہمیں کوئی علم نہیں۔

اپنی تجربی سیرت کے مطابق یہ فاعل بہ حیثیتِ مظہر طبیعی قوانین علیّت کا پابند ہوگا اور اس حد تک عالمِ محسوس کا ایک جزو ہوگا جس کا معلول دوسرے مظاہر کی طرح قوانین طبیعی سے ناگزیر طور پر مستنبط ہوتا ہے۔ جس طرح خارجی مظاہر اس پر اثر ڈالتے ہیں اور اس کی تجربی سیرت یعنی اس کا قانون علیت تجربے سے معلوم کیا جاتا ہے اسی طرح یہ ضروری ہے کہ اس کے کُل افعال کی توجیہہ قوانین طبیعی سے کی جا سکے اور اس کے مکمّل اور وجوبی تعیّن کے لیے جتنے عناصر درکار ہیں وہ سب امکانی تجربے میں پائے جائیں ۔

لیکن اپنی عقلی سیرت کے لحاظ سے (اگرچہ ہم اس کا صرف ایک عام تصوّر قائم کر سکتے ہیں اور اس کے سوا کوئی علم نہیں رکھتے) اسی فاعل کو حسّیات کے اثرات اور مظاہر کے تعیّن سے بری قرار دینا پڑے گا اور چونکہ اس میں ایک وجود معقول ہونے کی حد تک کوئی واقعہ یا تغیّر ایسا نہیں ہوتا جو حرکیاتی تعیّن زمانہ کا پابند ہو، یعنی مظاہر علت کی حیثیت سے اس سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے، اس لیے وہ اپنے افعال میں طبیعی جبر سے جو عالمِ محسوس میں پایا جاتا ہے آزاد ہوگا۔ اس کے متعلق بجا طور پر یہ کہا جا سکے گا کہ وہ عالمِ محسوس میں آپ ہی اپنے معلول کا آغاز کرتا ہے مگر خود اس کے اندر اس فعل کا کوئی آغاز نہیں ہوتا۔ تاہم اس کے یہ معنی نہیں کہ اس کا معلول عالمِ محسوس میں خود بخود شروع ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ اس عالم میں وہ ہمیشہ سابقہ زمانے کی تجربی شرائط سے (اپنی تجربی سیرت کی بدولت جو عقلی سیرت کا مظہر ہے) متعیّن ہوتا ہے اور صرف طبیعی علل کے سلسلے کا نتیجہ بن کر وجود میں آتا ہے۔ اس طرح ایک ہی فعل کے اندر جبر و اختیار دونوں اپنے مکمّل معنی میں پائے جاتے ہیں یعنی اگر علت معقول کے لحاظ سے دیکھا جائے تو وہ فعل اختیاری ہے اور اگر علّت محسوس کے لحاظ سے دیکھا جائے تو جبری۔

کونیاتی علین اختیار اور طبیعی جبر کے تعلق کی تشریح

ہم نے مناسب جانا کہ پہلے اپنے قبل تجربی مسئلے کے حل کا ایک خاکہ پیش کر دیں تاکہ لوگ اس عمل کو بہتر طریقے سے سمجھ سکیں جو قوتِ حکم اس کے حل کرنے میں اختیار کرتی ہے۔ اب ہم اس کے فیصلے کے اہم پہلوؤں پر ایک ایک کرکے غور کریں گے۔

پہلے اس قانون طبیعی کو لیجیے کہ ہر واقعے کی ایک علّت ہے اور چونکہ اس علّت کی علّیت یا فعلیت زمانے میں مقدم ہے اور اپنے معلول کے حادث ہونے کے لحاظ سے خود بھی قدیم نہیں ہو سکتی بلکہ حادث ہوتی ہے، اس لیے اُسے بھی ایک علّت مظہری درکار ہے جو اس کا تعیّن کر سکے لہٰذا کُل واقعات تجربی طور پر ایک نظام طبیعی میں مربوط اور متعیّن ہیں۔ یہ قانون جس کی بدولت مظاہر عالم طبیعی بناتے ہیں اور معروضاتِ تجربہ کی شکل اختیار کرتے ہیں ایک قانون فہم ہے جس سے انحراف کرنا یا کسی مظہر کو مستثنٰی کرنا کسی طرح جائز نہیں ورنہ یہ مظہر امکانی تجربے کے دائرے سے خارج ہو کر محض ایک خیالی چیز بن جائے گا۔

گو بظاہر یہ ایک ایسا سلسلہ علل معلوم ہوتا ہے جس کی رجعت میں تکمیلِ مطلق کی گنجائش ہی نہیں لیکن یہ

وقت ہماری راہ میں حائل نہیں ہوتی اس لیے کہ وہ قوتِ حکم کے تناقض کی عام بحث میں جہاں سلسلۂ مظاہر کے غیر مشروط تک پہنچانے کا سوال ہے دور ہوچکی ہے۔ اگر ہم قبل تجربی حقیقت کے دھوکے میں پڑ جائیں تو نہ تو عالم طبیعی باقی رہے گا اور نہ اختیار۔ یہاں تو صرف یہ سوال ہے کہ اگر سلسلہ واقعات میں اول سے آخر تک جبر تسلیم کر لیا جائے تو کیا یہ ممکن ہے کہ اسی چیز کو جو ایک پہلو سے محض معلول طبیعی ہے دوسرے پہلو سے معلول اختیار سمجھا جائے یا علت کی ان دونوں قسموں میں حقیقی تضاد پایا جاتا ہے۔

یقیناً مظاہر کے سلسلہ علل میں کوئی ایسی کڑی نہیں ہو سکتی جو ایک سلسلے کا بطور خود آغاز مطلق کرتی ہو۔ ہر فعل بہ حیثیت مظہر کے جو کسی واقعے کی علت ہے خود بھی ایک واقعہ یا حادثہ ہے اور اس لیے بھی ایک علت کا ہونا ضروری ہے۔ پس ہر واقعہ صرف سابقہ سلسلے کی ایک کڑی ہے اور اس کے اندر کوئی ایسا آغاز ممکن نہیں جو خود بخود ہوتا ہو۔ پس علل طبیعی کے کل افعال خود بھی سلسلۂ زمانہ میں معلولات ہیں اور ان کے لیے بھی علل کی ضرورت ہے جو سلسلہ زمانے کے اندر ہوں۔ کسی فعل اولی کی جو کسی دوسری چیز کی علت ہو مگر خود اس کی کوئی علت نہ ہو، ہم مظاہر کے سلسلۂ علت و معلول میں توقع نہیں کر سکتے۔

مگر کیا یہ بھی ضروری ہے کہ اگر معلول اور علت دونوں

منظہر ہیں تو اس علت کی علیت محض تجربی ہو ؟ کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ گو ہر معلول منظہر کا اپنی علت سے تجربی علیت کے قانون کے مطابق مربوط ہونا ضروری ہے ، خود یہ تجربی علیت ، بغیر اس کے کہ اس کا ربط طبیعی عمل سے ٹوٹنے پائے ، نتیجہ ہو ایک غیر تجربی اور معقول علیت کا یعنی مظاہر کے لحاظ سے ایک ایسی علت کے فعل اولی کا جو اپنی اس قوت کی بنا پر ایک حد تک معقول ہے اگرچہ یوں سلسلۂ طبیعی کی ایک کڑی کی حیثیت سے عالم محسوس میں شمار ہوتی ہے۔

ہمیں منظاہر کی باہمی علیت کا اصول اس لیے درکار ہے کہ طبیعی واقعات کی طبیعی شرائط یعنی ان کی منظہری علل تلاش کر سکیں اور بتا سکیں۔ جب یہ اصول تسلیم کر لیا جائے اور اس میں کوئی استثنا جائز نہ رکھا جائے تو قوت فہم جو اپنے تجربی استعمال میں ہر واقعے کو عالم طبیعی کا ایک جز سمجھتی ہے (اور وہ اس میں حق بجانب بھی ہے) بالکل مطمئن ہو جاتی ہے اور طبیعی توجیہات کا سلسلہ بغیر کسی رکاوٹ کے جاری رہتا ہے۔ مذکورہ بالا اصول میں یہ بات فرض کر لینے سے ذرا بھی خلل نہیں پڑتا ، خواہ یہ من گھڑت ہی کیوں نہ ہو ، کہ طبیعی علل میں سے بعض ایسی بھی ہیں جو ایک خالص معقول قوت رکھتی ہیں جس کے فعل کا تعین تجربی شرائط پر نہیں بلکہ محض عقلی اسباب پر منحصر ہوتا ہے اگرچہ ان سب علل کا فعل منظہر کی حیثیت سے تجربی علیت کے

سارے قوانین کا پابند ہے - اس طرح موضوعِ فاعل بہ حیثیت
مظہر کے اپنے تمام افعال میں عالمِ طبیعی کے سلسلے میں جکڑا
ہوا ہو گا - البتہ اس مظہر (اور اس کی علّیت مظہری) میں
بعض ایسی شرائط بھی پائی جائیں گی کہ اگر ہم علّتِ مظہری
کے بارے میں قانون طبیعی کی پابندی کرتے ہیں تو ہمیں اس
سے کوئی بحث نہیں کہ قبل تجربی معروض میں جو تجربی حیثیت
سے ہمارے علم سے باہر ہے، ان مظاہر اور ان کے ربط کا
کیا سبب قرار دیا جاتا ہے - اس سبب معقول کو تجربی مسائل
سے کوئی تعلّق نہیں بلکہ صرف فہم محض کے تصوّر سے واسطہ ہے
اور اگرچہ فہم محض کے اس تصوّر اور فعل کے معلولات مظاہر
میں پائے جاتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ ان معلولات کی توجیہہ
مکمّل طور پر ان کی علّت مظہری سے قوانین طبیعی کے مطابق
کی جا سکتی ہے اس طور پر کہ ہم توجیہہ کی بنا صرف ان کی
تجربی سیرت پر رکھیں جو ان کی عقلی سیرت کی طرف اشارہ
کرتی ہے - آیئے اب اس کا استعمال تجربے میں کریں - انسان
عالمِ محسوس کا ایک مظہر ہے اور اس حیثیت سے ایک علّت
طبیعی ہے جس کی علیّت لازمی طور پہ تجربی قوامین کے ماتحت
ہے - پس اور مظاہر طبیعی کی طرح اس کی بھی ایک تجربی
سیرت ہونی چاہیے اور وہ ہمیں ان قوتوں میں نظر آتی ہے
جس کا وہ اپنے افعال میں اظہار کرتا ہے - غیر ذی روح
مخلوقات یا حیوانات مطلق میں بجز ان قوتوں کے جو حسی

شرائط کی پابند ہیں اور کوئی قوت فرض کرنے کی کوئی وجہ ہمیں معلوم نہیں ہوتی۔ البتہ انسان یوں تو سارے عالمِ طبیعی کو صرف حواس ہی کے ذریعے سے پہچانتا ہے مگر اپنے نفس کا علم تعقل محض سے بھی حاصل کرتا ہے، اُن افعال اور اندرونی تعینات کی شکل میں جن کا شمار حسّی ادراکات میں نہیں کیا جا سکتا۔ ایک طرف تو وہ خود اپنے لیے ایک مظہر ہے مگر دوسری طرف اپنی بعض قوتوں کے لحاظ سے ایک خالص معقول معروض ہے، اس لیے کہ اس کے فعل کو ہم ہرگز انفعالیت حس میں شمار نہیں کر سکتے۔ یہ قوتیں فہم اور حکم کہلاتی ہیں۔ خصوصاً آخر الذکر یعنی قوتِ حکم اور بھی زیادہ ان قوتوں سے ممتاز ہے جن کا تعین تجربی شرائط کے مطابق ہوتا ہے اس لیے اپنے معروضات کا محض اعیان کے مطابق تصور کرتی ہے اور ان کے لحاظ سے قوتِ فہم کا تعین کرتی ہے حالانکہ قوتِ فہم اپنے تصورات (یہاں تک کہ خالص تصورات کو بھی) تجربے میں استعمال کرتی ہے۔

یہ بات کہ قوتِ حکم ایک علّیت رکھتی ہے، یا کم سے کم ہمارے ذہن میں اس کی علّیت کا تصور موجود ہے، اس امر مطلق سے ظاہر ہوتی ہے۔ جو ہم کُل اخلاقی معاملات میں قوائے عملی کے لیے بطور اصول کے مقرر کرتے ہیں۔ "چاہیے" کا تصور جس قسم کا وجوب اور جو تعلق اسباب سے ظاہر کرتا ہے اس کی سارے عالمِ طبیعی میں کوئی مثال نہیں ملتی۔ قوتِ فہم

عالمِ طبیعی کے متعلق صرف اتنا ہی معلوم کر سکتی ہی کہ اس
میں کیا ہی یا کیا تھا یا کیا ہو گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ فلاں چیز
جیسی ان حالاتِ زمانی میں ہی اُس سے مختلف ہونی چاہیے
تو یہ بالکل ناممکن ہی۔ اگر صرف عالمِ طبیعی کے سلسلے کو پیشِ
نظر رکھا جائے تو یہ "چاہیے" کوئی معنی نہیں رکھتا۔ ہم یہ
سوال ہی نہیں کر سکتے کہ عالمِ طبیعی میں کیا واقع ہونا چاہیے
اسی طرح جیسے یہ نہیں پوچھ سکتے کہ ایک دائرے کے کیا
خواص ہونے چاہئیں بلکہ صرف یہ کہ عالمِ طبیعی میں کیا ہوتا ہی
اور دائرے کے کیا خواص ہوتے ہیں۔

یہ "چاہیے" ایک امکانی فعل ظاہر کرتا ہی جس کا سبب
محض ایک تصوّر ہی درآں حالیکہ ایک محض طبیعی فعل کا سبب
لازمی طور پر کوئی مظہر ہوتا ہی۔ اس میں شک نہیں کہ جس
فعل کے بارے میں "چاہیے" کہا جائے اسی کے لیے
یہ قید ہی کہ وہ عالمِ طبیعی کی شرائط کے تحت میں ممکن بھی ہو۔
لیکن ان طبیعی شرائط کو ارادے کے تعیّن سے کوئی تعلق
نہیں بلکہ صرف اس کے معلول اور نتیجے سے جو مظاہر میں
واقع ہوتا ہی۔ خواہ کتنے ہی طبیعی اسباب اس کے محرّک
ہوں کہ ہم کسی چیز کا ارادہ کریں ان سے وہ فرضیت جو
"چاہیے" میں ہی، پیدا نہیں ہو سکتی۔ ہمارا ارادہ وجوبی
اور قطعی نہیں بلکہ ہمیشہ مشروط ہو گا۔ بہ خلاف اس کے
"چاہیے" کی تاکید جو قوتِ حکم کی طرف سے ہوتی ہی اس

ارادے کے لیے مقصد و معیار قائم کرتی ہے اور جائز اور ناجائز کی قید لگاتی ہے۔ خواہ حِس محض کا معروض (راحت) ہو یا حکمِ محض کا معروض (خیر) دونوں صورتوں میں ہماری قوتِ حکم تجربے میں دی ہوئی علّت کی پابند نہیں ہوتی اور اشیا کے نظامِ مظاہر کی پیروی نہیں کرتی بلکہ خود اپنی طرف سے ایک الگ نظام اعیان کے مطابق ترتیب دیتی ہے اور اس کے سانچے میں تجربی شرائط کو ڈھالتی ہے اور اس کی رُو سے ان افعال کو وجوبی قرار دیتی ہے جو ابھی تک واقع نہیں ہوئے ہیں اور نہ شاید آیندہ واقع ہوں گے اور یہ فرض کر لیتی ہے کہ ان کے لیے وہ خود (قوتِ حکم) علّت کا کام دیتی ہے۔ بغیر اس کے وہ اپنے اعیان سے یہ توقع نہیں کر سکتی تھی کہ ان کے معلول تجربے میں ظاہر ہوں گے۔

اب ذرا ٹھہر جائیے اور اس بات کو کم سے کم ممکن مان لیجیے کہ واقعی قوتِ حکم مظاہر کی علّت ہوتی ہے۔ پس باوجود اس کے کہ وہ قوتِ حکم ہے اس کی ایک تجربی سیرت بھی ہونی چاہیے اس لیے کہ ہر علّت کا ایک قاعدہ فرض کرنا پڑتا ہے جس کے مطابق بعض مظاہر اس کے معلول کی حیثیت سے ظاہر ہوتے ہیں اور ہر قاعدہ اس کا متقاضی ہے کہ معلول میں یکسانی پائی جائے جس پر علّت کا تصوّر (بہ حیثیت ایک قوّت کے) مبنی ہے۔ چونکہ یہ تصوّر محض مظاہر سے اخذ کیا جاتا ہے اس لیے ہم اسے علّیت کی تجربی

سیرت کہہ سکتے ہیں جو ہمیشہ ایک حالت پر رہتی ہے۔ درآں حالے کہ معلول دوسری ضمنی شرائط کی وجہ سے جو ایک حد تک علّت کے اثر کو محدود کر دیتی ہیں مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتے ہیں۔ پس ہر شخص کی قوّتِ ارادی کی ایک تجربی سیرت ہوتی ہے جو اصل میں اس کی قوّتِ مُحکم کی ایک علّت ہے جہاں تک کہ اس کے معلول مظاہر میں ایک ایسا قاعدہ پایا جائے جس کے مطابق ہم اسباب محکم اور افعالِ حکم کی نوعیّت اور مدارج معلوم کر سکیں اور اپنے ارادے کے داخلی اُصول کا تعیّن کر سکیں۔ چونکہ یہ تجربی سیرت خود مظاہر معلول اور ان کے اس قاعدے سے جس سے کہ ہمیں تجربہ حاصل ہوتا ہے، مستنبط کی جاتی ہے لہٰذا انسان کے کُل افعال بحیثیت مظاہر اس کی تجربی سیرت اور دوسری ضمنی علّتوں کی بنا پر نظامِ طبعی کے مطابق متعیّن ہیں اور اگر ہم اس کے ارادے کے کُل مظاہر کی تہ تک پہنچ سکتے تو ہر انسانی فعل کے متعلق پیش گوئی کر سکتے تھے اور سابقہ شرائط کی بنا پر اس کے وقوع کو وجوبی قرار دے سکتے تھے۔ پس اس تجربی سیرت کے لحاظ سے اختیار کوئی چیز نہیں۔ اگر ہمیں انسان کا صرف مشاہدہ اور جیسا کہ علم الانسان میں اب تک ہوتا ہے، اس کے افعال کے محرکات کی عضویاتی تحقیق کرنا ہو تو اسے صرف تجربی سیرت ہی کے لحاظ سے دیکھ سکتے ہیں۔

لیکن جب ہم انہی افعال پر قوتِ حُکم کے لحاظ سے

غور کرتے ہیں (یہاں قوتِ حکم کے نظری پہلو سے بحث نہیں
کہ ان افعال کی علیت کی توجیہہ کی جائے بلکہ یہ دیکھنا ہو کہ
خود قوتِ حکم کس حد تک ان افعال کو وجود میں لانے کی
علت ہو مختصر یہ کہ اس کے عملی پہلو سے بحث ہو) تو ہمیں
نظامِ طبیعی کے بجائے ایک اور ہی نظام نظر آتا ہو اس لیے
کہ اس نظام کی رو سے بعض اوقات وہ چیزیں جو سلسلۂ
طبیعی کے اندر وقوع میں آئیں اور جن کا وقوع میں آنا تجربی
اسباب کی بنا پر ناگزیر تھا، واقع نہیں ہونی چاہیے تھیں۔ بلکہ
کبھی کبھی یہ بھی ہوتا ہو یا کم سے کم ہمیں یہ معلوم ہوتا ہو کہ
قوتِ حکم کے اعیان واقعی افعال انسانی کے مظاہر کے بارے
میں علیت رکھتے ہیں اور یہ افعال تجربی اسباب سے نہیں
بلکہ قوتِ حکم کے سبب سے وقوع میں آتے ہیں۔

اب فرض کر لیجیے کہ قوتِ حکم مظاہر کے بارے میں علیت
رکھتی ہو تو کیا اس کا کوئی فعل اختیاری کہا جا سکتا ہو درآں
حالے کہ وہ اس کی تجربی سیرت (محسوسیت) کے لحاظ سے
بالکل متعین اور وجوبی ہو؟ خود یہ تجربی سیرت عقلی سیرت
(معقولیت) سے متعین ہوتی ہو۔ عقلی سیرت کا ہم کوئی علم نہیں رکھتے
بلکہ اس کی علامت مظاہر کو قرار دیتے ہیں جن میں بلا واسطہ علم
ہمیں صرف محسوسیت (تجربی سیرت) کا ہوتا ہو[1] تاہم یہ فعل جس کی

---

[1] پس افعال کی حقیقی اخلاقیت (اچھائی یا برائی) خود اپنے عمل میں بھی

بقیہ بر صفحہ آیندہ

علّت عقلی سیرت سمجھی جاتی ہی خود اس سے تجربی قوانین کے مطابق وجود میں نہیں آتا یعنی خود حکم محض کی شرائط اس فعل سے پہلے واقع نہیں ہوتیں بلکہ صرف ان کے اثرات داخلی حس میں بہ حیثیت مظہر کے ظاہر ہوتے ہیں۔ حکمِ محض بہ حیثیت ایک خالص معقول قوّت کے صورتِ زمانہ کا تابع نہیں ہی لہذا ترتیب زمانی کی شرائط کا بھی پابند نہیں ہی۔ قوّتِ حکم کی علّیت معقول سیرت میں حادث نہیں ہی یعنی وہ کسی خاص زمانے میں شروع نہیں ہوتی کہ اپنے معلول کو وجود میں لائے ورنہ وہ مظاہر کے قانونِ طبیعی کی جو سلسلۂ علت و معلول کو زمانے کے لحاظ سے متعیّن کرتا ہی، تابع ہوتی اور اُس صورت میں اختیار نہیں بلکہ جبر کہلاتی۔ پس ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر قوّت حکم مظاہر کی علّت ہو سکتی ہی تو وہ ایک ایسی قوّت ہی جس کی بدولت ایک سلسلۂ معلولات کی تجربی شرط کا پہلے پہل آغاز ہوتا ہی۔ اس لیے خود وہ شرط جو قوّتِ حکم کے اندر پائی جاتی ہی محسوس نہیں ہی لہذا آغاز سے بری ہی۔ پس یہاں وہ بات پائی جاتی ہی جو اور سب

بقیہ صفحہ ما سبق

ہم سے پوشیدہ رہتی ہی۔ ہم جو کچھ اندازہ کر سکتے ہیں وہ صرف تجربی سیرت تک محدود ہوتا ہی۔ یہ بات کہ یہ فعل کہاں تک اختیاری ہی اور کہاں تک طبیعی اسباب اور مزاج کی خلقی نیکی یا بدی کا نتیجہ ہی کوئی شخص معلوم نہیں کر سکتا چنانچہ کسی کا فیصلہ کامل انصاف پر مبنی نہیں ہوتا۔

تجربی سلسلوں میں نہیں تھی یعنی واقعات کے ایک متوالی سلسلے کی شرط خود تجربی حیثیت سے غیر مشروط ہو سکتی ہے کیونکہ یہاں شرط سلسلۂ مظاہر کے باہر ہے (معقولات میں داخل ہے) پس کسی محسوس شرط اور کسی متقدّم علّت سے متعیّن کیے جانے کی پابند نہیں ہے۔

پھر یہی علّت دوسرے لحاظ سے سلسلۂ مظاہر میں بھی داخل ہے۔ انسان خود ایک مظہر ہے۔ اس کی قوّتِ ارادی ایک تجربی سیرت رکھتی ہے جو اس کے تمام افعال کی (تجربی) علّت ہے۔ جو شرائط اس سیرت کے مطابق انسان کے افعال کو متعیّن کرتی ہیں ان میں سے کوئی بھی ایسی نہیں جو طبیعی معلولات میں داخل اور اُس قانون طبیعی کی پابند نہ ہو جس کی رُو سے زمانے کے اندر کسی واقعے کی علّت تجربی حیثیت سے غیر مشروط نہیں ہوتی۔

پس کوئی دیا ہوا فعل (چونکہ اس کا ادراک صرف مظہر ہی کی حیثیت سے ہو سکتا ہے) خود بخود شروع نہیں ہو سکتا۔ لیکن قوّتِ حکم کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جس حالت میں وہ ہمارے ارادے کا تعیّن کرتی ہے۔ اس سے متقدّم ایک اور حالت ہوتی ہے جو خود اس حالت کا تعیّن کرتی ہے اس لیے کہ جب قوتِ حکم مظہر نہیں ہے اور شرائطِ محسوسات سے بری ہے تو اس کی علّیت میں کوئی ترتیب زمانی نہیں ہو سکتی اور اس پر وہ قانونِ طبیعی جو ترتیبِ زمانی کا بعض قواعد کے لحاظ سے تعیّن کرتا ہے، عاید نہیں کیا جا سکتا۔

پس قوتِ حکم کل افعالِ ارادی کی مستقل شرط ہے جس
کے تحت میں انسان بہ حیثیت مظہر کے ظاہر ہوتا ہے۔ ان میں
سے ہر ایک واقع ہونے سے قبل انسان کی تجربی سیرت میں
متعین ہو جاتا ہے۔ معقول سیرت میں، جس کا محسوس خاکہ یہ
تجربی سیرت ہے، متقدم اور موخر کا کوئی سوال نہیں۔ ہر فعل
بلا لحاظ اس تعلق زمانی کے جو وہ دوسرے مظاہر سے رکھتا ہے
حکم محض کی معقول سیرت کا بلا واسطہ معلول ہے پس حکم
محض کا فعل اختیاری ہے اور علل طبیعی کے سلسلے میں خارجی ی
داخلی اسباب سے جو زمانے کے لحاظ سے مقدم ہوں متعین
نہیں ہوتا۔ اور اس کے اس اختیار کو صرف منفی یعنی تجربی
شرائط سے آزاد ہی نہیں سمجھنا چاہیے (ورنہ پھر قوتِ حکم
مظاہر کی علت نہیں رہے گی) بلکہ مثبت، یعنی ایک ایسی قوت
قرار دینا چاہیے جو خود بخود ایک سلسلہ واقعات کا آغاز اس
طرح کرتی ہے کہ خود اس کے اندر کسی چیز کا آغاز نہیں ہوت
بلکہ وہ ہر فعل ارادی کی غیر مشروط شرط کی حیثیت سے ال
شرائط سے بری ہے جو زمانے کے لحاظ سے اس سے مقد
ہوں۔ اس کا معلول بے شک سلسلۂ مظاہر میں آغاز رکھتا
لیکن آغاز مطلق نہیں رکھتا۔

اگر قوتِ حکم کے ترتیبی اصول کو اس کے تجربی استع
کی مثال سے واضح کرنا ہو (نہ کہ ثابت کرنا اس لیے کہ
قسم کے ثبوت قبل تجربی مسائل کے لیے کافی نہیں) تو آ

کسی فعل ارادی کو لے لیجیے مثلاً ایک شرارت آمیز جھوٹ جس سے ایک شخص نے سوسائٹی میں فساد پیدا کر دیا اور اس کے محرکات پر غور کر کے یہ فیصلہ کیجیے کہ یہ فعل اور اس کے نتائج کس طرح اس شخص کی طرف منسوب کیے جا سکتے ہیں۔ پہلے آپ اس کی تجربی سیرت کی بنیادوں کا پتہ چلاتے ہیں، تربیت کے نقص اور صحبت کی خرابی کو اس فعل کا باعث قرار دیتے ہیں، کچھ طبیعت کی بے غیرتی، کچھ بے پروائی اور ناعاقبت اندیشی کو اس کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں اور اسی کے ساتھ وقتی محرکات کو بھی نظر انداز نہیں کرتے۔ ان سب باتوں میں آپ وہی طریقہ اختیار کرتے ہیں جو ایک دیے ہوئے طبیعی معلول کے سلسلہ علل کے معلوم کرنے میں اختیار کیا جاتا ہے مگر اس فعل کو ان علتوں کا نتیجہ سمجھنے کے باوجود آپ اس کے کرنے والے پر الزام رکھتے ہیں۔ یہ الزام اس کی بری طبیعت یا اُس پر اثر ڈالنے والے واقعات یا اس کی گزشتہ زندگی کی وجہ سے نہیں لگایا جاتا۔ اس لیے کہ آپ ان سب چیزوں سے قطعِ نظر کر کے سارے گزشتہ سلسلۂ شرائط کو معدوم فرض کر لیتے ہیں اور اس فعل کو سابقہ حالات کے لحاظ سے غیر مشروط سمجھتے ہیں گویا اس کا کرنے والا خود ہی ایک سلسلۂ نتائج کا آغاز کرتا ہے۔

اس الزام کی بنا قوّتِ حکم کے ایک قانون پر ہے جس کی رُو سے خود یہ قوّت ایک ایسی علّت سمجھی جاتی ہے جو انسان کے

طرزِ عمل کا کُل مذکورہ بالا تجربی شرائط سے قطعِ نظر کر کے تعیّن کر سکتی ہے اور اسے کرنا چاہیے تھا۔ پھر یہ قوّتِ حُکم کی علّیت محض ضمنی نہیں بلکہ بجائے خود مکمّل ہے خواہ حِسّی محرکات اس کے موافق نہیں بلکہ مخالف ہوں۔ یہ فعل اس کی معقول سیرت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ انسان اُس لمحے میں جب کہ وہ جھوٹ بولتا ہے، سراسر قصوروار ہے یعنی قوّتِ حُکم بلا لحاظ اس فعل کے سارے تجربی تعینّات کے بالکل مختار ہے اور یہ فعل سراسر اس کی غفلت کا نتیجہ ہے۔

اس تصدیق میں یہ بات صاف نظر آتی ہے کہ ہمارے ذہن میں یہ خیال ہے کہ قوّتِ حُکم ان تمام حِسّی عناصر سے مطلق متاثر نہیں ہوتی۔ اس کے اندر کوئی تغیّر واقع نہیں ہوتا (اگرچہ اس کے مظاہر یعنی اس کے معلولات کے ظاہر ہونے کا طریقہ بدلتا رہتا ہے)۔ اس کے اندر کوئی متقدّم حالت نہیں ہوتی جو مؤخر حالت کا تعیّن کرے۔ پس وہ ان حِسّی شرائط کے سلسلے میں داخل نہیں ہے جو مظاہر کو قوانینِ طبیعی کے مطابق وجوبی قرار دیتی ہیں۔ وہ یعنی قوّتِ حُکم انسان کے کل افعال میں ہر حالت زمانی میں یکساں موجود ہے مگر خود زمانے کے اندر نہیں ہے اور کوئی نئی حالت اختیار نہیں کرتی جس کے متعلق یہ کہا جا سکے کہ پہلے موجود نہ تھی۔ وہ دوسری چیزوں کا تعیّن کرتی ہے مگر خود اس لحاظ سے تعیّن پزیر نہیں ہے۔ اس لیے یہ سوال نہیں کیا جا سکتا کہ قوّتِ حکم

نے اپنا تعیّن دوسری طرح کیوں نہیں کیا بلکہ صرف یہ کہ اس نے مظاہر کا تعیّن اپنی علّیت کے ذریعے سے دوسری طرح کیوں نہیں کیا۔ مگر اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیا جا سکتا۔ اگر کوئی اور معقول سیرت ہوتی تو اس سے کوئی اور تجربی سیرت ظاہر ہوتی اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ بلا لحاظ اپنی سابقہ زندگی کے وہ شخص جس نے جھوٹ بولا اس فعل سے باز رہ سکتا تھا تو اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ براہِ راست قوّتِ حُکم کے تابع ہے اور قوّتِ حُکم کی علّیت مظہر اور زمانے کی کسی شرط کے ماتحت نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ زمانے کا فرق مظاہر میں باہم بہت بڑا فرق ہے مگر چونکہ یہ اشیائے حقیقی اور علل حقیقی نہیں ہیں، اس لیے اس سے فعل میں قوّتِ حُکم کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

پس جب ہمیں اختیاری افعال کی علّیت پر غور کرنا ہو تو ہم معقول علّیت تک پہنچ کر رُک جاتے ہیں۔ اس سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ وہ مختار یعنی حِسّی تعیّنات سے آزاد ہے اور اس طرح مظاہر کی غیر مشروط شرط ہو سکتی ہے۔ اس بات کا کہ کیوں معقول سیرت سے موجودہ حالات میں یہی خاص تجربی سیرت اور یہی خاص مظاہر ظہور میں آتے ہیں، جواب دینا ہماری قوّتِ حُکم کی طاقت سے باہر ہے بلکہ سچ پوچھیے تو اسے اس سوال ہی کا کوئی حق نہیں ہے۔ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی پوچھے کہ

ہمارے حسّی مشاہدے کا فوق تجربی معروض صرف مکان ہی میں کیوں ظاہر ہوتا ہے کسی اور طرح کیوں نہیں ہوتا۔ لیکن جو مسئلہ ہمیں حل کرنا تھا اس کے لیے اس کی کوئی ضرورت بھی نہیں۔ وہ تو صرف اتنا ہی تھا کہ آیا ایک ہی فعل میں اختیار اور طبیعی جبر باہم تناقض رکھتے ہیں؛ اسے ہم نے بخوبی حل کر دیا اور یہ ثابت کر دیا کہ اختیار کی شرائط جبر کی شرائط سے مختلف ہوتی ہیں اور آخرالذکر کا قانون اوّل الذکر پر عاید نہیں ہوتا لہذا دونوں ایک ہی فعل میں الگ الگ واقع ہو سکتے ہیں۔

یہ بات محفوظ رہنی چاہیے کہ ہمیں اختیار کو بہ حیثیت ایک واقعی قوّت کے جو عالمِ محسوس کے مظاہر کی علّت ہے پیش کرنا مقصود نہ تھا کیونکہ ایک تو یہ کوئی قبل تجربی بحث نہ ہوتی جسے صرف تصوّرات سے سروکار ہو دوسرے اس کوشش کا کامیاب ہونا اس وجہ سے ناممکن تھا کہ ہم تجربے سے کوئی ایسی چیز مستنبط نہیں کر سکتے جو سراسر تجربے کے قوانین کے خلاف تصوّر کی جاتی ہو۔ یہی نہیں بلکہ ہم تو اختیار کا امکان تک ثابت نہیں کرنا چاہتے تھے کیونکہ اس میں بھی ہرگز کامیابی نہ ہوتی۔ کسی سببِ واقعی اور کسی علّت کا امکان بدیہی طور پر محض تصوّرات سے معلوم ہی نہیں کیا جا سکتا۔ اختیار یہاں صرف فوق تجربی عین کی حیثیت رکھتا ہے جس کے ذریعے سے قوّتِ حکم یہ تصوّر کرتی ہے کہ مظہر کا سلسلۂ شرائط ایک غیر مشروط مطلق سے شروع ہوتا ہے اور

اس طرح خود اپنے قوانین سے جو اس نے قوتِ فہم کے
تجربی استعمال کے لیے مقرر کیے ہیں، تناقض میں مبتلا
ہو جاتی ہے۔ ہم نے صرف اتنا ثابت کیا ہے کہ یہ نقیض
محض التباس پر مبنی ہے اور قوانینِ طبیعی اور علّت اختیا
میں کم سے کم کوئی تناقض نہیں پایا جاتا اور یہی ایک چ
ثابت کرنی تھی۔

(۴)

اس کونیاتی عین کا حل

جو

کُل مظاہر کے تغیّریات وجود کی تکمیل سے تعلّق رکھتا ہے

پچھلی فصل میں ہم نے عالمِ محسوس کے تغیرات کے حرک
سلسلے پر غور کیا تھا جس میں ہر کڑی دوسری کڑی کے معلو
کی حیثیت سے اس کے ماتحت ہے۔ یہاں ہم اس سلسل
حالات سے صرف یہ کام لیں گے کہ وہ ہمیں ایک ایسی ہس
تک پہنچا دے جو کُل تغیر پذیر اشیا کی شرطِ اولی سمجھی
جا سکے یعنی ہستی واجب تک۔ یہاں غیر مشروط علّیت ک
سوال نہیں ہے بلکہ خود جوہر کے غیر مشروط وجود کا۔ پس
سلسلہ جو ہمارے پیشِ نظر ہے دراصل مشاہدات کا نہیں بلک
صرف تصوّرات کا ہے جہاں تک کہ ایک تصوّر دوسرے تصّ

کی ایک صورت باقی ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں متضاد قضایا مختلف اعتبار سے صحیح ہوں یعنی عالمِ محسوس کی کُل اشیا اتفاقی ہوں اور ان کا وجود تجربی حیثیت سے متعیّن ہو مگر اسی کے ساتھ اس سارے سلسلے کی ایک غیر تجربی شرط یعنی ایک غیر مشروط ہستی واجب بھی موجود ہو اس لیے کہ یہ ہستی واجب بہ حیثیت شرط معقول کے اس سلسلے کی کوئی کڑی نہیں ہوگی اور اس کی کوئی کڑی بھی تجربی حیثیت سے غیر مشروط نہیں سمجھی جائے گی بلکہ عالمِ محسوس کے کُل اجزا کا وجود تجربی حیثیت سے مشروط ہی رہے گا۔ چنانچہ مظاہر کی بنیاد اس طرح ایک غیر مشروط ہستی پر رکھنے میں اور تجربی حیثیت سے غیر مشروط علّیت (یعنی اختیار) میں جس کا ذکر پچھلی فصل میں ہے یہ فرق ہے کہ وہاں شے حقیقی بہ حیثیت علّت کے خود بھی سلسلۂ شرائط میں داخل تھی اور صرف اس کی علّیت معقول تصوّر کی گئی تھی مگر یہاں ہستی واجب کو عالمِ محسوس کے سلسلے کے ماورا اور معقول محض تصوّر کرنا پڑے گا صِرف اسی صورت سے وہ کُل مظاہر کے اتفاقی اور متعیّن ہونے کے قانون سے بری ہو سکتی ہے۔

پس اس مسئلے کے متعلق حکمِ محض کا ترتیبی اُصول یہ ہے کہ عالمِ محسوس میں ہر چیز کا وجود تجربی حیثیت سے متعیّن ہے اس میں کسی صفت کے لحاظ سے بھی غیر مشروط وجوب نہیں پایا جاتا اور سلسلۂ شرائط کی کوئی کڑی بھی ایسی

کی شرط ہو۔

ہم آسانی سے سمجھ سکتے ہیں کہ چونکہ مظاہر میں سے ہر ایک تغیّر پذیر اور اپنے وجود کے لحاظ سے مشروط ہی اس لیے وجودِ مشروط کے سارے سلسلے میں کوئی غیر مشروط کڑی نہیں ہو سکتی جس کا وجود واجب مطلق ہو لہٰذا اگر مظاہر اشیائے حقیقی ہوتے اور ان میں شرط اور مشروط ہمیشہ ایک ہی سلسلۂ مشاہدات میں شامل ہوتے تو کوئی ہستی واجب عالمِ محسوس کے مظاہر کی شرط کی حیثیت سے تصوّر نہیں کی جا سکتی تھی۔

لیکن حرکیاتی رجعت میں ایک خصوصیت ہے جو اسے ریاضیاتی رجعت سے ممتاز کرتی ہو۔ ریاضیاتی رجعت کو صرف اجزا کی ترکیب ایک کُل میں یا کُل کی تحلیل اجزا میں کرنے سے سروکار ہو۔ اس لیے اس سلسلے کی کُل شرائط کو اس سلسلے کے متحدّ النوع اجزا یعنی مظاہر سمجھنا ضروری ہو۔ بہ خلاف اس کے حرکیاتی رجعت میں دیے ہوئے اجزا کے غیر مشروط کُل یا دیے ہوئے کُل کا غیر مشروط جزء معلوم کرنے کا سوال نہیں بلکہ ایک دی ہوئی حالت کو اُس کی علّت سے یا خود جوہر کے اتفاقی وجود کو اس کے وجوبی وجود سے مستنبط کرنے کا سوال ہو۔ اس لیے یہاں ضروری نہیں کہ شرط اور مشروط دونوں ایک ہی تجربی سلسلے میں شامل ہوں۔

پس جو تناقض ہمارے پیشِ نظر ہو اس سے نکلنے

نہیں جس کی تجربی شرط ہمیں امکانی تجربے میں پانے کی توقع اور تا حد امکان تلاش کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ ہم کو اس کا کوئی حق نہیں کہ کسی شرط کا وجود تجربی سلسلے کے ماورا فرض کریں یا اسے اسی سلسلے کے اندر مطلق غیر متعین اور غیر مشروط قرار دیں مگر اسی کے ساتھ ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ ممکن ہو یہ سارا سلسلہ ایک معقول ہستی پر (جو کل تجربی شرائط سے آزاد بلکہ سب مظاہر کی وجہ امکان ہو) مبنی ہو۔

مگر ہمارا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ایک غیر مشروط ہستی واجب کا ثبوت دیں یا عالم محسوس کے مظاہر کی ایک معقول شرطِ وجود کا صرف امکان ہی ثابت کر دیں بلکہ صرف یہ کہ جس طرح ہم قوّتِ حکم پر یہ قید عاید کرتے ہیں کہ وہ تجربی شرائط کے سلسلے کو چھوڑ کر فوق تجربی توجیہات میں نہ پڑ جائے جو منفرد صورت میں ظاہر نہ کی جا سکتی ہوں اسی طرح قوّتِ فہم کے تجربی استعمال پر بھی یہ قید لگا دیں کہ اشیا کے امکان مطلق کے بارے میں کوئی فیصلہ نہ کرے اور وجودِ معقول کو محض اس بنا پر ناممکن نہ قرار دے کہ ہم اس سے مظاہر کی توجیہ میں کام نہیں لے سکتے۔ غرض ہمیں صرف یہ دکھانا ہو کہ عالمِ طبیعی کی کل اشیا اور ان کی کل (تجربی) شرائط کو اتفاقی سمجھنے کے ساتھ ساتھ ہم ایک واجب اور خالص معقول شرط کا وجود بھی فرض کر سکتے ہیں۔

اور ان دونوں دعووں میں کوئی تناقض نہیں بلکہ دونوں کا صحیح ہونا ممکن ہو خواہ اس قسم کی واجب مطلق اور خالص معقول ہستی بجائے خود ناممکن ہو۔ لیکن یہ نتیجہ نہ تو عالمِ محسوس کے کُل اشیا کی اتفاقیّت سے نکالا جا سکتا ہو اور نہ اس اصول سے کہ ہمیں سلسلۂ محسوسات کی کسی ایک کڑی پر جہاں تک کہ وہ اتفاقی ہو نہیں رُکنا چاہیے اور عالمِ طبیعی کے باہر کوئی علّت تلاش نہیں کرنی چاہیے۔ قوّتِ حکم کی راہ تجربی استعمال میں کچھ اور ہو اور قبل تجربی استعمال میں کچھ اور۔

عالمِ محسوسات میں مظاہر کے سوا کچھ نہیں اور یہ مظاہر محض ادراکات ہیں جن کا تعلق حسّی شرائط سے ہوتا ہو اور چونکہ یہاں ہمارے معروضات کبھی اشیائے حقیقی نہیں ہوتے اس لیے ظاہر ہو کہ ہمیں ہرگز یہ حق نہیں کہ تجربی سلسلے کی کسی کڑی سے بھی جست کر کے عالمِ محسوسات کے باہر پہنچ جائیں۔ یہ بات تو اشیائے حقیقی ہی میں ہو سکتی ہو جو اپنی قبل تجربی بنائے وجود سے علیحدہ وجود رکھتی ہیں اور جن کی علّت ہم ان کے دائرے کے باہر نکل کر تلاش کر سکتے ہیں۔ اتفاقی اشیا میں تو کہیں نہ کہیں یہ کرنا پڑے گا لیکن محض ادراکات اشیا نہیں جن کی اتفاقیت بھی صرف ایک مظہر ہو اور ہمیں صرف اسی رجعت کی طرف لے جاتی ہو جس سے مظاہر کا تعیّن ہوتا ہو یعنی تجربی رجعت کی طرف۔

تعیّن مظاہر یعنی عالمِ محسوس کی ایک معقول بنیاد تصوّر کرنا اور اسے محسوسات کی اتفاقیت سے بری سمجھنا نہ تو سلسلۂ مظاہر کی غیر محدود تجربی رجعت کے منافی ہے اور نہ اس کی اتفاقیت کے۔ یہی وہ چیز ہے جو ہم ظاہری تناقض کے دور کرنے کے لیے کر سکتے تھے۔ اس کے سوا اور کوئی صورت ہی نہ تھی۔ اس لیے کہ اگر ہر مشروط (بہ لحاظ وجود) کی شرطِ محسوس ہو اور ایک ہی سلسلے سے تعلّق رکھتی ہو تو ظاہر ہے کہ وہ خود بھی مشروط ہو گی (جیسا کہ چوتھے تناقض کے ضدِ دعوے میں ثابت کیا گیا ہے)۔ پس یا تو قوّتِ حُکم کے اندر، جو غیر مشروط کی طالب ہے، تناقض باقی رہے گا یا غیر مشروط کو سلسلۂ شرائط کے باہر عالمِ معقول میں فرض کرنا پڑے گا جس کے وجوب کے لیے نہ کسی تجربی شرط کی ضرورت ہے اور نہ گنجائش ہے۔ پس وہ مظاہر کے لحاظ سے غیر مشروط طور پر واجب ہے۔

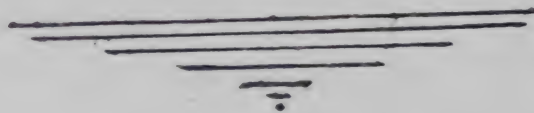
ایک خالص معقول ہستی کے تسلیم کر لینے سے قوّتِ حُکم کے تجربی استعمال پر (بہ لحاظ عالمِ محسوس کے شرائط وجود کے) کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ وہ بدستور کُل تجربی شرائط کی ایک بالاتر شرط تلاش کرتا ہے جو خود بھی تجربی ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ ترتیبی اصول ہرگز اس بات کے منافی نہیں کہ جب قوّتِ حُکم کا استعمال بدیہی طور پر (بہ لحاظ مقاصد) کیا جائے تو ہم ایک معقول علّت فرض کر لیں جو سلسلۂ محسوسات کے

باہر ہو اس لیے کہ اس سے مراد صرف سلسلہ محسوسات کا فوق تجربی اور نامعلوم سبب ہے اور اس کا وجود، جو شرائط محسوسات سے بری اور ان کے لحاظ سے واجب مطلق تصوّر کیا گیا ہے نہ تو عالم محسوس کی غیر محدود اتفاقیت میں خلل ڈالتا ہے اور نہ تجربی شرائط کے سلسلے کی لامتناہیت میں۔

آخری ملاحظہ
حکم محض کے سارے تناقض کے متعلّق

جب تک ہمارے تصوّراتِ حکم کا معروض صرف عالمِ محسوس کی شرائط کی تکمیل اور اس کے وہ نتائج ہیں جو قوّتِ حکم کے حق میں حاصل ہوئے، اس وقت تک ہمارے اعیان قبل تجربی ہونے کے باوجود کونیات میں داخل ہیں۔ لیکن جوں ہی ہم غیر مشروط (جس سے دراصل ہمیں سروکار ہے) کو بالکل عالمِ محسوس اور امکانی تجربے کے باہر فرض کرتے ہیں یہ اعیان فوق تجربی بن جاتے ہیں۔ تب وہ صرف قوّتِ حکم کے تجربی استعمال کی تکمیل کا (جو ہمیشہ ایک ایسا عین رہے گا جسے ہم کبھی پا نہیں سکتے مگر پھر بھی تلاش کرنے پر مجبور ہیں) کام نہیں دیتے بلکہ اس سے بالکل قطعِ تعلق کرکے ایسے معروضات بن جاتے ہیں جن کا مواد تجربے سے ماخوذ نہیں اور جن کی معروضی حقیقت بھی تجربی سلسلے کی تکمیل پر مبنی نہیں بلکہ خالص بدیہی

تصوّرات پر۔ اس طرح کے فوق تجربی اعیان صرف ایک
معقول معروض رکھتے ہیں جیسے ایک قبل تجربی نامعلوم معروض
کی حیثیت سے مان لینا تو جائز ہو لیکن ایک ایسی شے سمجھنے
کے لیے جو اپنے مخصوص اندرونی محمولات سے متعیّن ہو، کوئی
وجوہ امکان نہیں (اس لیے کہ وہ کُل تجربی تصوّرات سے بری ہی)
اور ہمیں کوئی حق نہیں کہ کسی ایسے معروض کا وجود فرض کرلیں۔
چنانچہ یہ محض ایک خیالی چیز ہو۔ لیکن سارے کونیاتی اعیان
میں سے وہ عین جو چوتھے تناقض سے متعلق ہو ہمیں اس
پر آمادہ کرتا ہو کہ ہم مذکورہ بالا قدم اُٹھانے کی جُرات کریں
اس لیے کہ مظاہر کا وجود جو کبھی اپنے آپ پر مبنی نہیں
بلکہ ہمیشہ دوسرے مظاہر سے مشروط ہوتا ہو، اس کا متقاضی
ہو کہ ہم ایک ایسا معروض تلاش کریں جو کُل مظاہر سے ممیّز
یعنی معقول ہو، جس پر پہنچ کر یہ اتفاقیت کا سلسلہ ختم ہوجائے۔
لیکن چونکہ عالمِ محسوسات سے باہر قدم رکھنے اور ایک قائم
بالذات حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد ہم صرف یہی کر
سکتے ہیں کہ مظاہر کو ایسی ہستیوں کے معقول معروضات کا
طریقِ تصوّر سمجھیں جو خود بھی معقول ہیں۔ پس ہمارے
لیے ایک ہی صورت رہ جاتی ہو اور وہ یہ ہو کہ تجربی تصوّرات
پر قیاس کرکے ان معقول اشیا کا، جن کی حقیقت کا ہمیں
مطلق علم نہیں، تھوڑا بہت تصوّر قائم کرلیں۔ چونکہ وجود
اتفاقی کا علم صرف تجربے ہی کے ذریعے سے ہو سکتا ہو

اور یہاں اُن اشیا کا ذکر ہو جو تجربے کی معروض ہو ہی نہیں سکتیں ، اس لیے ہمیں ان کے متعلق جو کچھ معلومات بھی حاصل ہو سکتی ہو وہ وجود واجب سے یعنی اشیائے مطلق کے خالص تصوّرات سے اخذ کرنی ہو گی۔ اِس لیے پہلا قدم جو ہم عالمِ محسوسات سے باہر رکھتے ہیں اس کا متقاضی ہی کہ اسی نئی معلومات کا نقطۂ آغاز واجب مطلق ہستی سے شروع کریں اور اس کے تصوّر سے اور سب اشیا کا ، جس حد تک کہ وہ معقول ہیں ، تصوّر اخذ کریں۔

ہماری زبان

انجمن ترقیٔ اُردو (ہند) کا پندرہ روزہ اخبار

ہر مہینے کی پہلی اور سولھویں تاریخ کو شایع ہوتا ہے
چندہ سالانہ ایک رُپیہ فی پرچہ پانچ پیسے۔

اُردو

انجمن ترقیٔ اُردو (ہند) کا سہ ماہی رسالہ

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شایع ہوتا ہے
اس میں ادب اور زبان کے ہر پہلو پر بحث کی جاتی ہے۔ تنقیدی اور محققانہ مضامین خاص امتیاز رکھتے ہیں۔ اُردو میں جو کتابیں شایع ہوتی ہیں، ان پر تبصرہ اس رسالے کی ایک خصوصیت ہے۔ اس کا حجم ڈیڑھ سو صفحے یا اس سے زیادہ ہوتا ہے۔ قیمت سالانہ محصول ڈاک وغیرہ ملا کر سات رُپے سکۂ انگریزی (آٹھ رُپے سکۂ عثمانیہ) نمونے کی قیمت ایک رُپیہ بارہ آنے (دو رُپے سکۂ عثمانیہ)۔

رسالۂ سائنس

انجمن ترقیٔ اُردو (ہند) کا ماہانہ رسالہ

ہر انگریزی مہینے کی پہلی تاریخ کو جامعۂ عثمانیہ حیدرآباد سے شایع ہوتا ہے
اس کا مقصد یہ ہے کہ سائنس کے مسایل اور خیالات کو اُردو دانوں میں مقبول کیا جائے۔
دُنیا میں سائنس کے متعلق جو جدید انکشافات وقتاً فوقتاً ہوتے ہیں یا بحثیں یا ایجادیں ہو رہی ہیں ان کو کسی قدر تفصیل سے بیان کیا جاتا ہے اور تمام مسایل کو حتی الامکان صاف اور سلیس زبان میں بیان کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس سے اُردو زبان کی ترقی اور اہل وطن کے خیالات میں روشنی اور وسعت پیدا کرنا مقصود ہے۔ رسالے میں متعدد بلاک بھی شایع ہوتے ہیں۔ قیمت سالانہ صرف پانچ رُپے سکۂ انگریزی (چھ رُپے سکۂ عثمانیہ)
خط و کتابت کا پتہ: معتمد مجلس ادارت رسالۂ سائنس۔ جامعۂ عثمانیہ حیدرآباد دکن۔

انجمن ترقیٔ اُردو (ہند) دہلی

عام پسند سلسلہ

اُردُو زبان کی اشاعت و ترقی کے لیے بہت دِنوں سے یہ ضروری خیال کیا جا رہا تھا کہ سلیس عبارت میں مفید اور دلچسپ کتابیں مختصر حجم اور کم قیمت کی بڑی تعداد میں شایع کی جائیں۔ انجمن ترقی اُردُو (ہند) نے اسی ضرورت کے تحت عام پسند سلسلہ شروع کیا ہو اور اِس سلسلے کی پہلی کتاب ہماری قومی زبان ہی، جو اُردُو کے ایک بڑے محسن اور انجمن ترقیِ اُردُو (ہند) کے صدر جناب ڈاکٹر سر تیج بہادر سپرؤ کی چند تقریروں اور تحریروں پر مشتمل ہو۔ امید ہو کہ یہ سلسلہ واقعی عام پسند ثابت ہوگا اور اُردُو کی ایک بڑی ضرورت پوری ہو کر رہے گی۔ قیمت ۸/

ہمارا رسم الخط

از جناب عبدالقدّوس صاحب ہاشمی

رسم الخط پر علمی بحث کی گئی اور تحقیق و دلیل کے ساتھ ثابت کیا گیا ہو کہ ہندستان کی مشترکہ تہذیب کے لیے اُردو رسم الخط مناسب ترین اور ضروری ہو ——— گیارہ پیسے کے ٹکٹ بھیج کر طلب کیجیے۔

مینجر انجمن ترقیِ اُردُو (ہند) ۱۔ دریا گنج۔ دہلی

(مطبوعہ دیال پرنٹنگ پریس دہلی)